

APORTACIONES A LAS RELACIONES IGLESIA Y MUNDO EN ALGUNOS ESCRITOS DE KARL RAHNER

RAMÓN PIÑERO MARIÑO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Karl Rahner es uno de los mejores teólogos del siglo XX, tal vez el mejor. Es muy conocido por sus obras de teología dogmática, especialmente en Teología Fundamental. En este artículo se recuerda la doctrina social de Karl Rahner, partiendo de los conceptos clave de su pensamiento en esta materia: la concepción de Iglesia, de la dignidad humana, de la libertad, de la autoridad y de las relaciones Iglesia-mundo. Se destaca el papel del laico y la importancia de la decisión moral en el campo social de la doctrina cristiana. El artículo busca escuchar de nuevo la doctrina de Karl Rahner, que es una riqueza que la Iglesia no puede dejar de lado.

Palabras clave: Doctrina social, Iglesia-mundo, Karl Rahner, Teología Fundamental

SUMMARY

Karl Rahner is one of the best theologians of the twentieth century, maybe the best. He is very know for his works in dogmatic theology, especially in Fundamental Theology. In this article is remembered K. Rahner's social doctrine, beginning from the key concepts of his mind in this question: the concept of Church, human dignity, freedom, authority and the dealings Church-World. It's pointed the paper of the layman and the accent of the moral decision in the social context of the Christian doctrine. The article looks for to listen one more time K. Rahner's doctrine, that it's a richness that the Catholic Church can not allow to fall into oblivion.

Key words: Church-World, Fundamental Theology, Karl Rahner, Social doctrine

1. INTRODUCCIÓN

Hemos titulado nuestro estudio *Aportaciones a las relaciones Iglesia y mundo en algunos escritos de Karl Rahner*, porque éste no presenta directamente un modelo de dichas relaciones, sino que ofrece ideas dispersas a lo largo de sus escritos. Sin embargo, Rahner tiene muy claro que el tema ha de afrontarse a partir de las relaciones Iglesia y mundo, pues, como él mismo enseña, el Concilio Vaticano II ha hecho pasar la reflexión y la doctrina acerca de las relaciones Iglesia-Estado a las relaciones Iglesia-mundo¹.

Además, establece con gran precisión lo que considera mundo en una primera aproximación: considera el mundo como la historia única y total de la humanidad, no sólo como una realidad dada que interesa desde la salvación, sino como creación que el hombre mismo planea y hace y que le interesa por sí mismo, en su realidad intramundana. Esta es la concepción, recuerda Rahner, asumida por la Iglesia en la *Gaudium et Spes*, que también asume otras realidades de este mundo:

1ª) Los cristianos están separados (*Unitatis Redintegratio*).

2ª) Hay muchas religiones no cristianas (*Nostra Aetate*).

3ª) Es una sociedad pluralista y democrática, con una autoridad estatal distinta a la de un Estado en una sociedad ideológicamente homogénea, con libertad de culto y expresión (*Dignitatis Humanae*)².

Rahner va a asumir estas ideas, que ya usaba en muchos casos antes del Vaticano II, en sus escritos. Y de éstos surge el esquema de trabajo, pues hemos encontrado una serie de conceptos fundamentales que había que dilucidar para poder comprender las conclusiones de Rahner respecto al tema en cuestión. Estos conceptos son: la Iglesia, el mundo (en una acepción más amplia que la presentada en esta introducción), el hombre, la libertad del hombre, la actuación moral del hombre y la autoridad. En su estudio encontraremos ya alusiones importantes a nuestro tema, pues Rahner es una enorme fuente de ideas interesantes. Al final se nos planteó una pregunta: ¿quién debe llevar dentro de la Iglesia el peso de la relación inmediata y directa con el mundo? Rahner presenta con gran profundidad la figura y la misión del cristiano seglar en el mundo y hemos querido concluir presentando esta idea que consideramos muy acertada y en línea con la eclesiología del Concilio Vaticano II.

Nuestra intención es escuchar a Rahner y conocer su pensamiento, lo mejor es comenzar a hacerlo.

¹ Cf., K. RAHNER, "Iglesia y mundo", en ID. et AL., *Sacramentum Mundi*, vol. 3, Barcelona, Herder, 1973, cols 752-753.

² Cf., *Ib.*, col. 753.

2. CONCEPTOS FUNDAMENTALES

2.1. *Concepto de Iglesia*

En su escrito *Iglesia y sacramentos* nos ofrece Rahner su concepto de la Iglesia como *protosacramento*³. Resumiendo su pensamiento, podemos afirmar que la Iglesia es el pueblo de Dios que por voluntad de Cristo y por su misma fundación se organiza de manera estructurada en la Iglesia. ¿Qué entiende Rahner por pueblo de Dios? En la encarnación el Logos eterno del Padre ha venido ser de la misma estirpe humana (cf. He 2, 11), divinizando a la humanidad pecadora en Adán en virtud de la unión hipostática, al quedar la misma naturaleza humana de Cristo divinizada por la “gracia santificante” en virtud de dicha unión, y al ser Jesús miembro de la humanidad una, ésta misma es llamada por él y en él a un fin sobrenatural. “Esta vocación la mantiene Dios respecto a toda la humanidad, a pesar del pecado, por razón de este Cristo, que en su ser y en su obrar- la muerte sacrificial en la cruz- es miembro de esta humanidad una. Dios mira a todos los hombres como hermanos y hermanas de su Hijo encarnado ‘en medio de la Iglesia’ (cf. He 2, 11), como pueblo de Dios, con el que ha contraído la nueva y eterna alianza en esa unión entre Dios y la criatura que llamamos hipostática. La humanidad una, en el gracioso advenimiento del Logos en la carne, en la unidad de estirpe, en la historia única de la humanidad, ha venido a ser una humanidad consagrada, precisamente el pueblo de Dios”⁴.

Aunque se entienda, bíblica y eclesialmente, a la Iglesia y como “cuerpo de Cristo” “a la comunidad de la humanidad una llamada por Cristo a la salud sobrenatural (cf. D 2319)”⁵, comunidad con su derecho, con su organización jerárquica y social, esto no altera que se vea precedida por una consagración de la humanidad una en la encarnación y en la muerte en la cruz del Verbo eterno del Padre. “Mas la Iglesia, como pueblo de Dios, organizado social y jurídicamente, no es sólo institución de salud, *sino la continuación, la presencia permanente de la tarea y de la función de Cristo en la historia de la salud, su presencia en la historia, su vida: en suma, Iglesia en el sentido propio de la palabra*”⁶.

¿Cuál es la tarea y la función de Cristo y como se desarrolla su presencia en la Iglesia? En la encarnación de Cristo abrazó Dios al mundo radical y definitivamente en su misericordia, pues Cristo es la presencia real en la historia del triunfo escatológico de Dios, en todo el misterio de su vida, muerte y resurrección, en él, en su realidad histórica y captable está Dios reconciliando al mundo, en él aparece la gracia de Dios en nuestra espacialidad y temporalidad. “Cristo, en su existencia

³ K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964, 11-21.

⁴ *Ib.*, 13.

⁵ *L.c.*

⁶ *Ib.*, 14. El subrayado es mío.

histórica, es a un tiempo la cosa y su signo (sacramento), *sacramentum* y *res sacramenti* de la gracia redentora de Dios, que por medio de él (...) se da de hecho y viene a manifestarse como algo inserto definitivamente en el mundo”⁷. La Iglesia es la continuación, la permanencia actual de la voluntad salvadora de Dios manifestada en Cristo, insertada con Cristo en el mundo, así es realmente el “protosacramento”, con una estructura sacramental y con un carácter de algo captable históricamente; en el espacio y en el tiempo, con la doble dimensión de pueblo de Dios y de su constitución jurídica y social, es la esposa y el cuerpo de Cristo, que mediante ella permanece presente en la historia. Escuchemos un texto fundamental de Rahner:

“Esta permanencia de Cristo en la Iglesia es el signo de que Dios con amor misericordioso se identifica con el mundo en Cristo. Y siendo la Iglesia signo de la gracia de Dios, que en Cristo triunfa definitivamente en el mundo, este signo no puede nunca- en la posibilidad real- venir a ser un signo vacío de contenido. La Iglesia, en cuanto entidad histórica y social, es siempre y definitivamente el signo con el cual siempre e indefectiblemente se da lo que él mismo indica. Como en Cristo permanecen inconfusas, aunque inseparadas, la divinidad y la humanidad, tampoco en la Iglesia son nunca lo mismo el signo y la cosa, la captabilidad histórica y el Espíritu Santo. *La Iglesia es la presencia oficial de la gracia de Cristo en la historia pública de la humanidad una*. En la constitución social de la misma, el pueblo de Dios, en cuanto redimido de hecho por Cristo, conserva la clara presencia histórica de Cristo. Ahora bien, esto significa (...) una presencia encarnatoria de la verdad de Cristo en la Iglesia, manifestada en Escritura, tradición y magisterio; una presencia encarnatoria de la voluntad de Cristo en el magisterio- en cuanto notifica el precepto de Cristo- y en el ministerio pastoral de la Iglesia, en su derecho y en su constitución; una presencia encarnatoria de la gracia de Cristo en la Iglesia para los individuos en cuanto tales, mediante los sacramentos. Considerada por parte de Cristo, *la Iglesia es la permanente notificación de su propia presencia en el mundo*; considerada por parte de los sacramentos, la Iglesia es el protosacramento”⁸.

La gran noticia de Cristo para el mundo es la venida del Reino de Dios (cf. Mc 1, 15; Mt 3, 2), pero, según Rahner, la Iglesia no se identifica con el Reino de Dios, como Cristo lo anunciaba y lo hacía presente, la Iglesia lo anuncia y lo hace presente en Cristo, es “sacramento” del Reino de Dios en la fase final de la historia de la Salvación⁹. El Reino de Dios sólo llegará a su plenitud con la parusía y el juicio final, pero no está ausente, se hace presente en la historia del mundo, no sólo en los confines de la Iglesia, sino también “allí donde se realiza la obediencia a Dios en la gracia como aceptación de la comunicación de Dios mismo”¹⁰. Esto sucede en la

⁷ *Ib.*, 16, el paréntesis es mío.

⁸ *Ib.*, 19-20, los subrayados son míos.

⁹ Cf., K. RAHNER, “Iglesia y mundo”, *o. c.*, col. 756.

¹⁰ *Ib.*

Iglesia, en el sujeto y en la historia, cuando se realiza un deber terreno de amar, individual o colectivo, al prójimo, y esto a pesar de que a veces se oculta la gracia. A continuación Rahner propone la tesis del Reino de Dios como “mundo” (presente en la realidad histórica de la humanidad una) fundamentándola en tres puntos:

- 1º. La afirmación católica de que hay gracia y justificación fuera de la Iglesia, porque la historia de la Iglesia no coincide con la historia de la salvación.
- 2º. La doctrina de la inseparabilidad de la moralidad material (praxis) y formal (teoría), que exige realizaciones materiales irreductibles a la actitud religiosa.
- 3º. La doctrina de la unidad entre el amor a Dios y al prójimo.

Con esto Rahner concede al mundo una cualidad importante como lugar donde se hacen presentes los signos de la presencia del Reino de Dios. La Iglesia, como realidad histórica (cf. D 1783), es un fragmento respecto al Reino de Dios en el mundo, y sobre todo “es el sacramento fundamental particular, es decir, la manifestación histórico-salvífica, escatológica y eficaz (signo) de que está llegando el Reino de Dios en la unidad, acción, fraternidad, etc..., del *mundo*; de tal manera que también aquí, como en cada uno de los sacramentos, no se pueden separar el signo y lo significado, pero tampoco pueden identificarse (cf. Vaticano II, *Lumen gentium*, nº. 9)”¹¹.

2.2. Concepto de mundo

Rahner nos ofrece un concepto del mundo desde un punto de vista teológico, y distingue tres acepciones:

- 1ª) En primer lugar el mundo es la totalidad de la creación como unidad, incluyendo al hombre, o como “mundo circundante” donde se desarrollará la historia de la salvación divina. Es creado bueno, y es la mediación de la que Dios se vale para revelar al hombre su gloria (signos de su amor). El hombre ha sido creado con libertad y amor como destinatario de la comunicación de Dios (Jn 3, 16 s; D 428, 1805). La revelación de Dios en el ámbito de la creación llega a su perfección en la encarnación.
- 2ª) El mundo, después de la caída en el pecado original, cargado de culpa y separado de Dios, significa todas las fuerzas y potestades enemigas de Dios, que impulsan a la culpa. En este sentido, el cristiano no debe ser “del mundo” (Jn 18, 36), aunque esté “en” el mundo (Jn 17, 11).
- 3ª) Dios, sin embargo, no abandona al mundo, sino que ama al mundo capaz y necesitado de redención, lo abraza en su gracia y lo conduce a su culmen

¹¹ *Ib.*, cols. 756-757.

en el Reino de Dios. El cristiano, ayudado por la gracia, debe discernir en el mundo en evolución los signos de Dios y los que no lo son. Además, el mundo tiene una historia que por el Misterio Pascual ha entrado ya en su estadio escatológico, y el desenlace ya está decidido por Dios: la realización plena en el mundo del Reino de Dios. El mundo “futuro” está ya presente y actúa en nuestro mundo en espera de su plenitud escatológica (ya sí, pero todavía no)¹².

Las tres acepciones están ligadas entre sí porque este mundo es historia en desarrollo, con unos principios, unos presupuestos y un fin al que se dirige “mediante la decisión libre de los hombres que actúan en él”¹³. La libertad del hombre es importante, porque el resultado final del mundo está “oculto” y es el lugar de los logros salvíficos o de las acciones culpables, derivados de la decisión personal y libre del hombre, individual o colectivamente. Además, un dato innovador, y que hace sobresalir la libertad y la responsabilidad del hombre, es que este mundo hoy día es en gran parte *planificable* por el hombre en la esfera espacio-temporal, y muchas veces sin que el hombre relaciones su acción con la salvación o la condenación ante Dios en el más allá. Esto nos sitúa en la noción del hombre y de la realidad propia del ateísmo contemporáneo, que busca la realización del hombre y de la sociedad en la realidad sólo intramundana.

2.3. Concepto de hombre

El hombre forma parte de la sociedad y de la Iglesia, y realiza su vida en la historia del mundo. Iglesia y mundo son incomprensibles sin la presencia del hombre, por eso vamos a intentar conocer algo sobre la concepción rahneriana del hombre, sujeto activo en la Iglesia y en el mundo. Nos acercamos al pensamiento de Rahner sobre la dignidad, la libertad y el obrar moral del ser humano, cuestiones fundamentales para comprender las relaciones Iglesia-mundo, realidades formadas por hombres.

2.3.1. La dignidad del hombre

Vamos a descubrir que cuando Rahner afronta la cuestión sobre la dignidad del hombre nos va a aportar la respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre para este autor, y así podremos comprender su concepto de hombre. Presenta la cuestión sobre la dignidad de una forma gradual, en primer lugar define la dignidad en general como “la determinada categoría objetiva de un ser que reclama –ante sí y ante los otros– estima, custodia y realización. En último término se identifica obje-

¹² Para el concepto de mundo, *ib.*, col. 754.

¹³ *Ib.*, col. 755.

tivamente con el ser de un ser, entendido éste como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y, a la vez, como algo que se tiene el encargo de realizar”¹⁴. Por estructura esencial Rahner entiende todo lo que el hombre es y tiene que ser necesariamente, tanto en su esencia natural o en lo dado al hombre sobrenatural (una gracia o un don libre de Dios que hay en todo hombre).

Rahner deduce cuál es la dignidad propia del hombre de la razón y de la revelación, y ésta tiene “un rango de preferencia para el creyente frente al conocimiento metafísico racional. Por el contrario, el conocimiento ‘natural’ es requisito ineludible del conocimiento de fe, aunque a su vez es llevado a término por el Dios de la revelación con su gracia portadora de salud y su contenido es correvelado por el mismo Dios con garantía de verdad”¹⁵. Rahner procede a expresar el ser y la dignidad del hombre partiendo de la revelación.

Además, hay que tener en cuenta que el hombre es un ser en evolución (biológica, cultural e histórico-espiritual) lo que hace difícil descubrir la esencia, lo que permanece en la mutabilidad histórica del hombre. El conocimiento de la esencia debe hacerse por un método doble: trascendental y de reflexión sobre la experiencia histórica del hombre acerca de sí mismo¹⁶.

Teniendo en cuenta esto, Rahner define en qué consiste esta dignidad esencial: “La dignidad esencial del hombre consiste en que dentro de una comunidad diferenciada, dentro de una historia espacio-temporal, este hombre, conociéndose espiritualmente y orientándose libremente hacia la inmediata comunidad personal con el Dios infinito, puede y debe abrirse al amor, que es comunicación de Dios en Jesucristo”¹⁷. Esta dignidad está dada ya de antemano, como punto de partida y misión, pero a la vez tiene que realizarse. La última y definitiva dignidad del hombre, que depende de él y que por tanto puede perderse, consiste en la realización, apropiación y custodia de la dignidad dada de antemano, que no puede desaparecer, pero que puede existir como algo de lo que se reniega, convirtiéndose en causa de juicio y condenación. Esto se entiende porque la dignidad esencial “ha sido dada de antemano al hombre como fin de su libertad, como salvación o condenación de ésta”¹⁸.

La dignidad esencial del hombre considerada formalmente, antes de una decisión del hombre a favor o en contra de ella, abarca los siguientes aspectos que se condicionan mutuamente:

¹⁴ K. RAHNER, “Dignidad y Libertad del hombre”, en ID., *Escritos de Teología II*, Madrid 2002, 232. A partir de ahora *ET II*.

¹⁵ *Ib.*, 232.

¹⁶ Cf. sobre este doble método, *ib.*, 233.

¹⁷ *Ib.*, 234.

¹⁸ *Ib.*, 234.

- a) La esencia natural del hombre, como criatura y como hombre, es la cualidad de persona, lo que significa que el hombre es *espíritu, libertad e individuo*. Es persona que *forma comunidad*, pues el hombre como tal está orientado a la comunidad con otras personas (Dios, los hombres) y sólo existe comunidad donde hay personas, es más: el hombre “es persona cabal en la medida en que se abre al amor y al servicio de otras personas”¹⁹. Es persona *corpórea, de índole mundana*, pues se realiza en un espacio, una historia y en una comunidad concreta (en el mundo). El espacio de realización le es completamente esencial al hombre.
- b) A la esencia del hombre pertenece también el existencial sobrenatural, pues la persona está llamada a la comunión inmediata con Dios en Cristo. Es una llamada de Dios al hombre duradera e ineludible mediante la revelación personal de su Verbo, que el hombre puede aceptar en la salvación o rechazar en la culpa. Este existencial es un don indebido de Dios al hombre, una gracia, pero que existe en todo hombre y le destina hacia la comunión con Dios como única finalidad del hombre (no hay un fin natural y otro sobrenatural)²⁰.

Derivados de la esencia y de la dignidad se derivan una serie de existenciales en el hombre: es un ser viviente material y corpóreo, un ser personal espiritual capaz de cultura, de vida social y de historia, es un ser religioso destinado, por naturaleza y gracia, a la comunión con Dios en una Iglesia y un ser que dice relación a Cristo, donde Dios ha revelado la figura del hombre. Todos estos existenciales están en relación y dependen los unos de los otros, en todos ellos actúa el ser total del hombre, pues el hombre es *uno* en razón de su origen y de su fin.

Como el hombre no puede ser conocido por un solo principio, de ahí surgen la pluralidad de ciencias humanas y “una autonomía relativa de las dimensiones existenciales y de los poderes que las gobiernan y configuran, que debe ser respetada por todas las demás”²¹. Pero su estructura, por otra parte, está superordenada y subordinada, y en caso de conflictos las exigencias superiores tienen preeminencia sobre las inferiores.

Después de explicar qué es la dignidad y qué es el hombre, Rahner habla de las amenazas al ser y a la dignidad del hombre, que pueden ser de dos tipos:

- a) Amenazas del exterior: el hombre es una esencia corpórea, dada de antemano a su decisión personal, y por ello está expuesto a un influjo del orden creado previo a su decisión, influjo de fuerzas materiales y de otras personas creadas (hombres y poderes angélicos), que son posibles y peligrosos,

¹⁹ *Ib.*, 235.

²⁰ Cf., sobre la cualidad de persona y el existencial sobrenatural, *ib.*, 234-236.

²¹ *Ib.*, 237.

aunque el hombre sólo puede perderse definitivamente por una decisión interna y libre.

- b) Amenazas del interior: el hombre tiene en su mano su dignidad y dispone libremente de sí, por eso puede malograrse a sí mismo y su dignidad transgrediendo alguna de sus dimensiones existenciales. Puede actuar en contra de su dignidad dada de antemano, aunque ésta permanezca y así degradarla. “Más aún: al hombre que hace uso de su libertad se le plantea irremisiblemente este dilema: o degrada su dignidad o la conserva en la gracia de Dios constituyéndola en algo efectivo, en dignidad realizada”²².

Ambas amenazas se condicionan mutuamente, y de ahí se sigue que el hombre está irremisiblemente en estado de culpa o en estado de salvación, si ha dispuesto de sí, de un modo u otro, libremente. Y cuando dispone de sí lo hace, implícita o explícitamente, en la extensión de todos los existenciales de su esencia. Así, o acepta su ser tal como es (incluido su existencial sobrenatural) o lo rechaza haciéndose culpable. Sólo cabe preguntar hasta qué punto es consciente el hombre de la profundidad de su esencia y de su dignidad. De ahí deduce Rahner lo siguiente: “Por tanto, de los hombres que actúan históricamente entre sí, de hecho los unos han degradado culpablemente su dignidad y los otros la han salvado por la gracia. Solamente Dios conoce por dónde van las fronteras que marcan la separación propiamente dicha dentro de la historia de la salvación de la humanidad. No coinciden netamente con los límites del cristianismo o de la Iglesia visible. También dentro de la Iglesia se da la lucha entre la luz y las tinieblas”²³. Con esto queda claro que también la decisión del hombre que no pertenece a la Iglesia, en su acción mundana, tiene peso en su destino de salvación o de condenación, pues puede obrar con una conciencia sincera o con una conciencia culpable.

2.3.2. *La libertad del hombre*

Rahner estudia la cuestión de la libertad humana desde una doble perspectiva: la libertad humana en general, tal y como se da en todo hombre, y la libertad como realidad cristiana. Vamos a seguir esta división:

a. La libertad humana

La libertad es un existencial de la esencia humana, pero ¿qué se entiende por libertad? Rahner contesta a la pregunta paso a paso:

- 1º) La libertad de elección o de decisión es la posibilidad que tiene la persona de disponer de sí sin que su disposición (consecuencia de la decisión libre)

²² *Ib.*, 238.

²³ *L. c.*

sea completamente distinta ni completamente derivable de sus presupuestos, que son realidades preexistentes internas o externas. La causalidad del obrar libre es apertura libre del hombre a más de lo que se realiza en la decisión, pues de la posición verdadera o falsa que tome el hombre libre respecto a los bienes finitos procedentes de Dios se derivará la actitud afirmativa o negativa respecto al Dios absoluto, pues la libertad se apoya en la orientación necesaria del espíritu hacia lo absoluto, es decir, que la decisión libre concretada en actos libres trasciende más allá del acto concreto con una carga de destinación a la salvación o a la condenación del hombre que actúa su libertad. Todo acto libre tiene consecuencias para el futuro del hombre que lo realiza. “De ahí se sigue, dice Rahner, que la libertad es, a través de lo finito, la posibilidad de una toma de posición respecto a Dios mismo realizada personalmente y bajo la propia responsabilidad”²⁴. El hombre elige entre diversas posibilidades, y al elegir determina su futuro, por eso la libertad sólo es posible en la persona espiritual, que está abierta trascendentalmente hacia el Dios infinito. Por ello, concluye Rahner: “Libertad es autorrealización de la persona en un material finito ante el Dios infinito”²⁵. Y, añadimos, conforme a lo que ya sabemos, esto se da en el ejercicio de la libertad de toda persona, dentro o fuera de la Iglesia.

2º) La libertad no es absoluta o autárquica para Rahner, pues la libertad *finita* presupone prerequisites internos y externos distintos de su acto y también una ley de orden ontológico y ético, que limitan las posibilidades de la libertad, que es libertad para responder con un “sí” o con un “no” a un llamamiento, pero no absolutamente creadora. De aquí se deriva la razón ontológica y ética de la legítima limitación de la libertad y también resulta que no existe una norma ética de igualdad absoluta para todas las posibilidades de la libertad. Por eso todos somos iguales ante el derecho, pero a cada uno hay que reconocerle *su* derecho, que puede coincidir o no con el de otro.

3º) La libertad es:

- a) La manera en que la persona se apropia y realiza a sí misma y a su dignidad absoluta ante Dios y en la comunidad en el mundo.
- b) No es una mera facultad formal que adquiere su significado *sólo* del resultado de su actuación y distinto de ella misma. La libertad, como la persona, y como constitutiva de ella, es una entidad real de orden supremo con valor absoluto en sí misma, por lo que debe existir por sí

²⁴ *Ib.*, 242.

²⁵ *L. c.*

- misma, y su anulación sería un atentado contra la dignidad absoluta de la persona.
- 4º) La libertad necesita, como parte de la dignidad absoluta de la persona y por sus condicionamientos internos y externos, un marco adecuado para su actuación. Suprimir este marco sería degradar a la persona, aunque con ello se busque evitar una decisión falsa, pues, según Rahner, “una supresión sin más de la posibilidad de una decisión falsa, objetiva y moralmente, equivaldría a la supresión del marco de la libertad misma”²⁶. Esto no implica que el objeto de la libertad sea lo moralmente malo, pues, al contrario, la libertad es poder hacerse a sí mismo de modo definitivo y para siempre, sólo quiere evitar hacer imposible lo moralmente malo a la fuerza.
- 5º) El marco de libertad debe extenderse a todas las dimensiones de la existencia humana, debe pues existir una zona de libertad personal en el marco de lo económico, de la asociación, de la creación de los bienes culturales objetivos, de lo religioso, de lo cristiano, aunque dichas esferas pudieran funcionar sin tal concesión a la libertad. Como vemos, este marco de libertad se establece también en el mundo, para todo hombre, y le permite desarrollarse libremente.
- 6º) La ley moral no restringe la libertad, sino que la orienta a su fin esencial: la auténtica realización de la persona. La ley no es sólo exigencia que mata e incita a la culpa, sino que libera la libertad desde dentro, pues es la expresión de un poder interior concedido a la persona por el *pneuma de Dios* en el orden concreto de la salvación. Esto lo veremos al tratar la libertad cristiana.
- 7º) “La libertad de decisión personal y responsable- decisión con cuyas consecuencias hay que cargar-, por ser personal, es un valor más elevado que la seguridad de la existencia física en cuanto tal”²⁷. La seguridad necesaria para la existencia humana no se puede lograr sacrificando la libertad misma del hombre.
- 8º) Existe una restricción justificada del campo de acción de la libertad, cuando se realiza en consideración a las exigencias de la libertad de otra persona, pues la libertad es propia de personas finitas que actúan su libertad en un mismo mundo, que es su campo común de existencia. Rahner, además, enseña que puede concebirse por diversas razones cierta restricción legítima del campo de la libertad, pero esto lo veremos cuando hablemos de la autoridad²⁸.

²⁶ *Ib.*, 243.

²⁷ *Ib.*, 244.

²⁸ Para la libertad, cf. *ib.*, 241-245; para la restricción legítima del campo de acción de la libertad, cf. *ib.* 245-250.

La filosofía cristiana, apunta Rahner, reconoce esta libertad psicológica de elección, que es el presupuesto de la responsabilidad y característica, como hemos visto, de la persona. Podemos resumirla así en palabras de Rahner: “En este sentido es el hombre, incluso en sus relaciones con Dios, la persona libre, responsable, llamada constantemente a decidirse y a elegir; una persona que tiene en su mano su propio ser y su propio destino, que dispone de sí misma para su bien o para su mal; que puede ser, por tanto, sujeto de acciones buenas o malas, digno de recompensa moral o de castigo”²⁹.

b. La realidad cristiana de la libertad

Rahner, antes de desarrollar el concepto de libertad cristiana, realiza un análisis de la libertad según el concepto del mundo para desembocar en la necesidad de la libertad tal y como se manifiesta en la revelación cristiana. Realiza un breve recorrido histórico recordando que en el mundo antiguo la libertad era concebida como la liberación de la opresión social, económica y política, es decir, lo contrario a la esclavitud. El concepto se va individualizando e interiorizando y se dice libre al que posee la autopraxis, el que puede hacer lo que quiere. Esta libertad interna se va considerando reducida a una interioridad donde el hombre es y puede siempre continuar siendo él mismo. Pero la verdadera libertad de elección del hombre sobre sí mismo y que es exigencia y cometido, como concluye Rahner, “sólo puede verse claramente en el cristianismo porque sólo en él es cada uno el ser único de vigencia eterna- en el amor personal de Dios al hombre-, es aquel que con la más alta responsabilidad personal, y por tanto con libertad, se debe realizar”³⁰.

Todo hombre es esencialmente libre y posee la libertad, pero una libertad finita de elección, aunque autónoma, es elección dentro de la situación dada (libertad situada). Todo se reduce a que uno es libre. Pero si esa elección tiene carácter moral y puede ser causa de salvación o de pérdida, la situación que limita la capacidad de elegir debe traer consigo la posibilidad de la salvación y lo justo, es decir, la salvación debe formar parte de antemano de la constitución misma del ser del hombre como posibilidad realizable (recordemos aquí el existencial sobrenatural como constitutivo de la esencia humana), una posibilidad que se puede despreciar, pero que debe ser accesible al hombre autónomo y libre para su salvación; ésta debe ser él mismo. Y aquí viene el gran error, según Rahner, pues “la libertad que se entiende a sí misma de esta manera, es decir, no sólo como vocación, sino como capaz de llegar por sí misma al término de su vocación, es la más radical falta de libertad”³¹. Pues el hombre replegado sobre sí, donde sólo existe él y nada más que

²⁹ K. RAHNER, “La libertad en la Iglesia”, en *ET II*, 94.

³⁰ *Ib.*, 95.

³¹ *Ib.*, 96.

él, no es libre, sino prisionero de su finitud, experimentando el sin sentido y el vacío absolutos, el lugar donde la libertad se convierte en radical abandono y nulidad, sería el infierno, la pura negación.

La libertad así entendida no tiene por sí misma su plenitud promovedora y liberante, hace falta la libertad de la libertad, y eso es un don de Dios. Dios está cercano al hombre y se da a sí mismo en el amor, se comunica y lleva nuestra libertad a su plenitud. Dios se comunica a sí mismo por gracia y así es la libertad de nuestra libertad, sin la cual la libertad humana, cualquier cosa que elija será todo menos la libertad. Rahner va a la raíz de la libertad cristiana: “Su propia comunicación, que es la meta liberadora de nuestra libertad, es a la que llamamos gracia de la justificación y de la santificación, gracia santificante y, en estilo bíblico, pneuma divino. Podemos, pues, decir: el pneuma divino es la libertad liberadora de nuestra libertad, la libra del dilema de ser o bien una libertad entregada y esclavizada a la finitud de reducidas posibles elecciones o bien una libertad poseída, pero que muere de su propia vaciedad, una libertad gastada o que padece de inanición”³².

La libertad que Dios ofrece como gracia es antecedente a su aceptación por nuestra parte, y Dios pudo fundar esa oferta de libertad liberadora de nuestra libertad (gracia santificante), que también puede estar sometida a condiciones externas y antecedentes a nuestra decisión libre, en la situación común de libertad de todos los hombres. Sabemos que Dios ofreció esta libertad al primer hombre y que este la rechazó, y así el hombre perdió la libertad de la libertad quedando esclavo del pecado original, pues la situación humana proviene de aquel pecado. “En cuanto el pneuma de Dios, dice Rahner, liberador de la libertad es regalado a este hombre de la comunidad adamítica solidaria en la culpa, comunidad que por este mismo regalo queda constituida en cristiana comunidad de redención, la libertad de la libertad regalada en el pneuma es en sentido propio libertad redentora de la esclavitud de la culpa”³³, pues el hombre se encerró en sí mismo, tras el rechazo original, creyendo poder encontrar en sí mismo la plenitud de la libertad, y se convirtió en esclavo de lo finito, esclavitud sometida a poderes demoníacos (recordemos el concepto de mundo como lo opuesto a Dios). La libertad pneumática libera al hombre de tales poderes que pretenden limitar en la finitud la situación de libertad del hombre.

La libertad pneumática de nuestra libertad se hace signo dentro de este mundo por la acción de Dios en la carne de Cristo, y así la libertad de la libertad es ofrecida por Dios en Cristo, de una manera perceptible, realmente situada y en este mundo mediante la corporeidad y la perceptibilidad histórica de Cristo. Así lo explica Rahner: “Cristo, que en su nacimiento se presentó como el Dios presente

³² *Ib.*, 98.

³³ *Ib.*, 98-99.

en el mundo y que permaneció Hijo de Dios tanto en su muerte como, con mayor evidencia, en su resurrección, es, pues, el hecho real, perceptible y visible de la orientación libre del mundo hacia Dios. La existencia del pneuma, que es la libertad de la libertad, se funda, se revela y se nos hace accesible en Jesús, Verbo de Dios en la carne de Adán, el Crucificado y Resucitado”³⁴.

Esta visibilidad de Cristo, signo de la libertad pneumática de la libertad, permanece en la Iglesia, que para Rahner es “la comunidad visible, socialmente constituida de los hombres con Jesús, fuente del pneuma; es la comunidad que en su forma social histórica, en sus acciones culturales perceptibles, en su palabra de verdad y en su vida es la continuación de la perceptibilidad histórica de Cristo, continuadora de la función de esa perceptibilidad histórica que consiste en establecer y mostrar eficazmente como presente al pneuma de la libertad que realmente está en el mundo”³⁵. Así, como Cristo es Sacramento, la Iglesia es signo primordial sacramental perceptible en la historia del pneuma (libertad de nuestra libertad), ella y su comunidad en ella tienen esta libertad de Dios y significándola opera en los cristianos.

Con estos antecedentes, Rahner está en condiciones para delimitar la libertad cristiana como aparece en el Nuevo Testamento, apoyándose en Juan y sobre todo en Pablo y aludiendo a Santiago. En síntesis podemos decir que el amor del Padre nos hace libres, porque donde está su pneuma está la libertad (2 Co 3, 17). Es libertad del pecado, que encierra al hombre en su finitud y lo cierra a Dios; de la ley como autosuficiencia del hombre que sin ayuda de la gracia quiere igualarse a Dios; y de la muerte, que es la consecuencia fenomenológica de la culpa. El hombre se apropia de la libertad que es Cristo en persona y que Cristo mismo le regala por el hecho de que en la fe y en su manifestación sensible, el bautismo, obedece y se somete al llamamiento a esta libertad (Gal 5, 13), que fuerza y abre la cárcel del mundo: la encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo. Existe, sin duda, una conexión entre esta liberación de la libertad y la Iglesia, que se caracteriza por la ley de la libertad (Sant 1, 25; 2, 12). En Gálatas, la Iglesia es la libre y los cristianos son los hijos de la libertad, no de la esclavitud (Gal 4, 21-31). Dado que la Iglesia posee el pneuma de Dios, es y posee la libertad, y sólo de ella se puede decir: *donde* está el espíritu de Dios, allí está la libertad, la libertad pneumática. “La libertad (...) es un concepto teológico que expresa una realidad perteneciente estrictamente al orden de la gracia, que no es presupuesto de la salud, sino que es rigurosamente idéntica con el don de la salvación; porque la propia, verdadera y última libertad, que debe otorgarse a nuestra libertad para librarla de la culpa, de la ley y de la muerte, es el santo pneuma de Dios y de su Cristo. Este pneuma sólo

³⁴ *Ib.*, 99.

³⁵ *Ib.*, 99-100.

puede darse en la Iglesia, porque el pneuma es la interna realidad de la Iglesia y la Iglesia es el signo externo (cuasisacramental) del pneuma. Por eso es la Iglesia el centro indispensable, existencial de esta libertad”³⁶.

Estas afirmaciones de Rahner nos recuerdan su concepto de Iglesia, que vimos en el primer apartado, y nos aclaran algo muy importante de la función de la Iglesia respecto al mundo: es signo y garantía de la verdadera libertad pneumática en Cristo, que es el gran don de Cristo a su Iglesia y a la humanidad. La Iglesia es la gran luz que anunciando y dando a Cristo por su pneuma llevará a los hombres a vivir en plenitud su libertad situada en el mundo, y para eso la Iglesia ha de ser signo perceptible de esa libertad viviéndola. Sobre eso nos va a hablar Rahner en el siguiente apartado.

2.3.3. La libertad en la Iglesia

Rahner se pregunta por la libertad que el católico disfruta en su Iglesia y frente a ella. La Iglesia, en su estructura visible, es una sociedad constituida jurídicamente con leyes, órdenes... todo esto constituido por voluntad de Cristo, pero temporal. Todo esto está envuelto e informado por la caridad del espíritu divino, que es libertad, y puede ser cumplido y respetado por los cristianos mediante la caridad ya liberados por la libertad de Dios, por lo que aceptan las ataduras terrenas creadas por la misma caridad. Pero, ¿cómo se armonizan estas ataduras con la libertad?, se pregunta Rahner.

Esta pregunta es importante teológicamente, pues la Iglesia, signo de la presencia de la divina libertad en el mundo, debe organizar su visibilidad mundana sin contradicción con su misión, sobre todo no dando la imagen de una forma clerical de sistema totalitario disfrazado de religión. No puede ser esto objetivamente porque son principios constitutivos de su ser y predica la dignidad del hombre, su inmediatez con Dios y su libertad, y Dios le ha prometido exclusivamente a ella que la gracia la librará de degenerar de su esencia, de la cual forma parte el respeto a los auténticos derechos intramundanos de la libertad humana.

Sin embargo, Rahner es muy realista: “La Iglesia es, sin embargo, al mismo tiempo una Iglesia de hombres pecadores- sin excluir a los mismos representantes de su autoridad-; por eso, en tal o cual de sus acciones particulares, puede pecar contra sus propios principios y lesionar, hacia dentro o hacia fuera, la libertad de los particulares”³⁷. Destacamos aquí, en lo que se refiere a las relaciones Iglesia y mundo, que la Iglesia ha de respetar y guardar la libertad y los derechos que la propician dentro y fuera de sus límites, y así será el “paladín” de la verdadera libertad.

³⁶ *Ib.*, 102.

³⁷ *Ib.*, 103.

También en la Iglesia hay autoridad, ley, normas, órdenes y la consiguiente reacción contra la violación de éstas mediante amonestaciones, reprensiones y castigos, y esto debe existir, pues debe conservar, por orden del Señor, la revelación invariable, exponerla, desarrollarla y enseñarla con autoridad. Debe mantener y proteger la constitución dada por su fundador en su forma de gobierno, administración de los sacramentos, etc... Tiene la obligación de promulgar las normas permanentes de la ley natural y de la ley divina positiva adaptándolas a las nuevas situaciones, y por eso tiene el derecho y el deber de decidir, ligando las conciencias de los fieles, si un comportamiento concreto individual o social es compatible o no con la ley moral divina, tanto en el campo doctrinal como en el pastoral. Por eso no puede contentarse con dar normas generales, sino que por su deber magistral y pastoral ha de promulgar normas obligatorias y concretas, pues hay actos que caen fuera de lo objetivamente moral. Puede también, por tanto, proceder en su derecho contra los que se sitúan fuera del campo de acción delimitado negativamente por la autoridad eclesiástica. Ciertamente que se restringe el marco de libertad del cristiano dentro del mundo a partir de si su acción es moralmente objetiva o no.

Esto está de acuerdo, según Rahner, con la concepción paulina de la ley, pues la liberación de la ley es de una ley sin gracia impuesta desde fuera y que incita al pecado, pero no liberación de la santa voluntad de Dios, ley interior al corazón por el pneuma y que se determina en preceptos concretos, llegando hasta las normas particulares de la ley moral natural. La libertad tampoco emancipa de la autoridad magisterial y pastoral de la Iglesia, a la que Cristo dijo: “El que a vosotros oye, a mí me oye”.

En esta restricción de la libertad hay que notar tres cosas:

a) La libertad psicológica y moral intramundana de decidirse por una cosa u otra recibe su significado y su valor del objeto de su decisión, porque “la justificación objetiva o moral de un acto particular de libertad depende también esencialmente del objeto de ese acto”³⁸. Si el acto no goza de justificación objetiva y moral tampoco la tiene el acto libre del que procede. La Iglesia no restringe un derecho, sino que orienta la libertad del hombre para que se aleje de objetos inmorales o innecesarios para el ejercicio verdadero de su libertad. La Iglesia no excluye a nadie del derecho al error, lo orienta para ejercer verdaderamente su libertad en el mundo.

b) “No se debe olvidar, recuerda Rahner, que las normas restrictivas del campo de libertad formuladas por la Iglesia, sólo son obligatorias como normas eclesiásticas para quien con libre decisión de su conciencia reconozca a la Iglesia como fundación divina y su autoridad como legitimada por Dios”³⁹. Una persona

³⁸ *Ib.*, 105.

³⁹ *L. c.*

puede respetar libremente, sin coacción, una autoridad así, y además la Iglesia no coacciona a nadie para la fe y el bautismo.

c) La Iglesia tiene el derecho y el deber, como dijimos, no sólo de establecer normas generales, sino de rechazar ciertos modos concretos de comportamiento del cristiano incompatibles con las normas morales objetivas, y así restringe la libertad moral de acción. Esta función es de orden negativo, sin coaccionar la libertad propia del cristiano en las decisiones que afectan a su vida, pues las normas eclesiales no cubren hasta los mínimos detalles. Este principio es muy importante para la acción del cristiano en el mundo, como veremos más adelante.

d) En la Iglesia, respecto a la función de sus autoridades jerárquicas, existe también el principio de subsidiariedad (sin perjuicio de los datos dogmáticos de su constitución y ejercicio de autoridad y poder), cada individuo, comunidad y autoridad deben insertarse en el todo de la Iglesia, pero sin perder su función relativamente autónoma.

También el derecho humano de la Iglesia, que no es inmutable, puede sufrir desplazamientos de límites entre libertad y coacción al repartir derechos y deberes. La Iglesia puede otorgar derechos, que no son privilegios, aún sin ser de disposición divina. Por eso debe regular también el derecho de los seglares.

A continuación, Rahner indica algunos puntos donde debe haber margen de libertad dentro de la Iglesia:

- 1º) En la Iglesia debe existir una opinión pública que debe tener la posibilidad de expresarse.
- 2º) Debe darse la posibilidad de investigación teológica, con escuelas y tendencias, tentativas y progresos.
- 3º) Existe libertad de coalición de los cristianos dentro de la Iglesia, pues la organización superior no debe sofocar la vida espontánea de agrupaciones eclesiales que crecen desde abajo en favor de un estadismo eclesial, pues éste supondría la muerte de una verdadera vida eclesial.
- 4º) En la Iglesia existe y debe existir lo carismático, lo profético, que no se puede organizar de antemano, junto al oficio y dignidad transmitido por formas jurídicas. Para no extinguir al espíritu hay que dar un margen de desarrollo al elemento carismático y profético, aunque hagan falta paciencia y humildad⁴⁰.

Rahner se refiere también al temor de algún acatólico que vea a la Iglesia como un poder que pueda atropellar su libertad, y ante esto recomienda:

⁴⁰ Para la cuestión de la libertad en la Iglesia, cf. *ib.*, 102-110.

- 1º) La Iglesia nunca ejercerá coacción ante lo que dependa de una decisión libre del hombre como es, en su caso, ingresar o no en la Iglesia u otros casos.
- 2º) La Iglesia no buscará la protección o el privilegio por parte de los Estados, y mucho menos que restrinjan la libertad de los no-cristianos. Esto es importante para determinar las relaciones de la Iglesia con el Estado en cada nación⁴¹.

2.3.4. *La actuación moral del hombre en el mundo*

En el escrito de Rahner *Iglesia y mundo* hace una afirmación que nos puede parecer chocante. Rahner está hablando de los estadistas cristianos, que en ciertas ocasiones deben tomar decisiones para la sociedad plural que representan que no son derivables de los principios generales establecidos en la moral de la Iglesia, y entonces dice:

“Bien marcada esa diferencia (*entre los principios cristianos y la sociedad concreta*), se puede también combatir realmente la confusión todavía existente en aquella mentalidad cristiana según la cual el creyente está seguro de la moralidad de su actuación, de la conformidad de sus decisiones con la voluntad divina cuando éstas no van claramente en contra de las normas materiales de la Iglesia. Sólo entonces resulta perfectamente claro que la conducta cristiana en cuanto tal es posible y obligatoria incluso en el terreno de lo temporal, incluso allí donde no es ‘eclesiástica’; que la actuación profana del cristiano (que como tal tiene obligaciones con el mundo), conforme a la realidad, la historia y la situación, y derivada de una suprema actitud cristiana, reviste un significado salvífico, pese a su permanente carácter profano. Esta liberadora ‘modestia’ de la Iglesia oficial, que suscita lo auténticamente cristiano (fuera de lo eclesiástico), no es una limitación de su poder impuesta desde fuera, sino resultado de la misma visión cristiana del mundo”⁴².

En este párrafo Rahner muestra la necesidad de dejar un margen de libertad moral en la actividad profana del creyente, que debe tomar decisiones aún cuando la moral cristiana no le informe al detalle, y que debe elegir entre diversas posibilidades. Por eso Rahner sostiene la necesidad de elaborar una *ética existencial formal*, que no es igual a la ética de situación de ninguna manera⁴³, pero que es necesaria para guiar la vida del creyente en el mundo. Para delimitar la ética existencial formal Rahner parte de la moral de deducción silogística. Para esta moral existe un modo silogístico de resolver un imperativo moral concreto que surge a una persona

⁴¹ Cf., K. RAHNER, “Dignidad”, *o. c.*, 256-257.

⁴² K. RAHNER, “Iglesia y mundo”, *o. c.*, cols 765-766. El paréntesis en cursiva es mío.

⁴³ Cf., K. RAHNER, “Sobre el problema de una ética existencial formal”, en *ET II.*, 214-216 trata sobre la ética extrema de situación y no se muestra de acuerdo en absoluto.

ante una situación determinada: la persona, suponemos que concedora de los principios generales de la moral, aplicará los principios generales a la situación concreta y de ahí surgirá el imperativo moral concreto a aplicar en ese momento. La conciencia será la función moral espiritual de la persona que aplica la norma general al caso concreto. Esta moral no ignora, además, que el sujeto habrá de decidir algunas veces entre varias posibilidades lícitas, y al ser teónoma reconocerá que el Dios vivo notificará en sí y fundamentalmente cuál de las posibilidades es acorde con su voluntad, la cual no se sigue de una norma general ni de la situación discernida, pero que al ser su voluntad debe seguirse, aunque esto sea una excepción.

Sin negar lo anterior y su aplicación práctica en la vida, Rahner se pregunta: “lo que es obligatorio en un caso concreto ¿es en principio idéntico con lo que se desprende de las normas generales referidas a una situación concreta?”⁴⁴. Esta claro que lo obligatorio no puede ni debe contradecir esas normas, pero la moral ¿es sólo una realización de normas generales? Lo moralmente obligatorio ¿surge sólo de la unión entre la ley y la situación presente? Y si hay varias cosas permitidas por las normas generales ¿se puede hacer lo que se quiera? Para Rahner esto no es suficiente y conduce al problema de la relación entre lo general y lo individual en la actuación moral, y más concretamente: conocida la situación y la licitud de varias posibilidades a partir de las normas generales, el cumplimiento del imperativo ¿se identifica concretamente con la obligación moral en ese momento (en el fondo, se identifica con lo que Dios quiere)? Rahner recuerda aquí que en una situación determinada *sólo es permitida moralmente una única acción* aunque haya varias posibilidades lícitas.

Rahner pasa a continuación a hablar de lo inefable del acto individual moral, el acto moral en concreto no es sólo aplicar aquí y ahora la norma general, sino que es una realidad con una característica positiva y objetiva, fundamental y absolutamente única.

Continúa observando que desde el punto de vista cristiano y teológico el hombre está destinado a la vida eterna y por tanto sus actos tienen un sentido de eternidad no sólo moral sino también ontológicamente, y por motivos ontológicos hay que decir que lo que sólo es una limitación negativa de lo general y un acto puramente negativo no tiene una importancia real perpetuamente valedera. En el hombre, como individuo, en sus actos morales, debe darse lo positivo. Así lo explica Rahner: “En cuanto el mismo hombre subsiste en su propia espiritualidad, también su obrar es siempre más que pura aplicación de la ley general en el caso de espacio y tiempo; tiene positiva y objetivamente una característica y una irrepetibilidad que no se puede traducir en una idea o normas generales que se expresan en propo-

⁴⁴ *Ib.*, 218.

siciones formadas con conceptos generales. Por lo menos en su obrar es el hombre también (no sólo) *individuum ineffabile*, al cual Dios llamó por su nombre, un nombre que sólo existe y puede existir una vez, de suerte que realmente vale que esto único, irrepetible exista eternamente”⁴⁵.

Tal individualidad del acto moral se da en el mundo real porque existe el campo ilimitado de las diversas posibilidades lícitas que se ofrecen al hombre. Al actuar moralmente eligiendo una posibilidad se manifiesta su inefable individualidad moral, y no lo hace arbitrariamente, sino que quiere elegir lo moralmente obligatorio en esa circunstancia, porque esto positivamente individual en la acción moral se puede concebir como objeto de una voluntad obligante de Dios, pues la voluntad creadora de Dios se dirige directa y claramente a lo concreto e individual, no sólo como realización de un caso de lo general, sino como es: irrepetible, objetivo y material. A Dios le interesa la historia en cuanto es única, sin igual y con un significado de eternidad.

La obligación divina que afecta a la realización individual no aparece en una norma por la naturaleza misma del caso, pero eso no quiere decir que no exista. Evidentemente no es derivable de un silogismo que vaya de lo general al caso concreto, pero eso no prueba que el conocimiento de la voluntad divina obligante (norma individual) o norma existencial no pueda lograrse de otro modo. Existe, por tanto, lo irrepetible moralmente obligatorio no derivable sin más de la norma general, y de ahí nace la necesidad de una ética existencial formal que trate de la existencia en principio de las estructuras formales y del modo fundamental del conocimiento de lo ético existencial. El problema más apremiante de una ética formal existencial es la cuestión de la cognoscibilidad de lo moral individual y de su obligatoriedad. Pero Rahner no afronta la construcción formal de la ética existencial, se limita a hacerse preguntas y a afirmar dos cosas:

- 1^a) “Si existe una ética existencial, existe también un campo de decisión del individuo en la Iglesia y para la Iglesia, decisión de la que no se le puede eximir, sustituyéndola por un mandato objetivo de la autoridad eclesial”⁴⁶. Esto nos ayuda a comprender el párrafo inicial acerca del obrar profano del cristiano en el mundo, donde ejerce esa capacidad de elección entre diversas posibilidades para tomar una decisión individual y que tiene peso en su futuro escatológico.
- 2^a) “Como ha existido siempre un pensar lógico, aun antes de que se constituyera reflejamente la lógica formal, ha existido y existe un obrar ético existencial de índole natural y sobrenatural en los particulares y en la Iglesia, aun antes de que se desarrolle explícitamente una ética existencial”⁴⁷.

⁴⁵ *Ib.*, 222-223.

⁴⁶ *Ib.*, 228.

⁴⁷ *Ib.*, 230. Para la ética existencial formal, *ib.*, 213-230.

En otro lugar, Rahner afronta la misma cuestión en el ámbito de la actuación libre del creyente. La Iglesia, como ya sabemos por el apartado anterior, puede rechazar ciertos modos concretos de comportamiento del cristiano como incompatibles con las normas morales objetivas, restringiendo el campo de la libertad moral de acción, pero esto no quiere decir que la libertad del cristiano *en las decisiones de su vida* (ética existencial) se reduzca a aceptar libremente la autoridad de la Iglesia y limitarse a recibir y cumplir órdenes o creer que lo no regulado detalladamente por la Iglesia son asuntos sin trascendencia religiosa o moral. Mejor debe entenderse que la Iglesia con sus normas traza límites negativos, pero no dice lo que debe hacer cada cristiano dentro de los límites de lo moralmente cristiano para que lo hecho sea exactamente lo debido ante Dios y en el mundo.

Y aquí Rahner hace una referencia directa a lo que exponía en el párrafo introductorio: “Es falsa la opinión de que en la realidad concreta lo hecho u omitido deba, bajo todos los aspectos, responder a la voluntad de Dios y, por tanto, coincidir exactamente con lo moral por el mero hecho de no estar en contradicción con las normas generales traducibles en fórmulas. Esta opinión, en efecto, se basa en último término en la idea platónica de que lo individual y concreto es sólo una limitación de lo universal”⁴⁸. Vemos que el problema preocupa a Rahner, que sostiene la existencia de la norma moral individual (ya sabemos en qué condiciones), y va a plantear la necesidad de la ética formal existencial para poder decidir entre diversas posibilidades lícitas cuál es la moralmente correcta, que responda a la situación concreta y a la concreta voluntad obligante de Dios.

Entonces avanza que esta norma individual no se comunica ni puede comunicarse de forma autoritativa por parte de la autoridad eclesial al creyente, y pone un ejemplo: la Iglesia no puede decirle a un creyente qué debe ser, si casado, soltero o célibe, sin embargo puede promulgar normas sociales y prácticas, como por ejemplo puede rechazar una concepción de la economía como incompatible con las normas cristianas. Y aquí viene una respuesta a la cuestión planteada en párrafo introductorio: “Lo que no puede es decir (la Iglesia) al hombre de Estado concreto en su situación concreta qué estructura social y económica deba elegir entre las posibles desde el punto de vista cristiano. Esto no lo puede hacer la Iglesia, a pesar de que no se puede decir que la elección de una forma determinada de algo que considerado meramente en abstracto pueda ser cristiano, sea cosa indiferente religiosa y moralmente por el mero hecho de que todas las posibilidades propuestas a elección son de suyo conciliables con la verdad y la moralidad cristiana”⁴⁹. La elección recae en el creyente, y puede ser importante para este mundo, pero también es una decisión moral de la que el interesado debe responder ante Dios (ahí reside la significación salvífica de la actuación profana del cristiano),

⁴⁸ K. RAHNER, “Libertad”, *o. c.*, 106.

⁴⁹ *Ib.*, 107-108.

aunque la autoridad eclesiástica no le puede decir en concreto que es lo acertado y que está de acuerdo con la voluntad de Dios.

De ahí se sigue que todas las decisiones morales del cristiano (y todas sus decisiones, aun profanas, tienen un lado moral y cristiano) tienen una dimensión de lo concreto e individual del que no puede encargarse la autoridad eclesiástica (y ahí está la modestia de la Iglesia oficial que suscita lo verdaderamente cristiano: la decisión libre y responsable).

Rahner continúa aportando una idea importante: “con esto se crea una zona de libertad (...) en la que el cristiano particular hasta tal punto queda confiado a sí mismo, a su conciencia y a la dirección del Espíritu Santo, al propio carisma infundido por este mismo Espíritu, que no puede en absoluto descargar sobre la Iglesia el peso y la responsabilidad de esta libertad”⁵⁰. Por eso, aun dentro de la vida religiosa, la Iglesia debe combatir entre sus miembros la masificación que limita la vida religiosa a lo puramente colectivo: “falta de personalidad, huir de la responsabilidad personal, estar a la expectativa de instrucciones eclesiásticas donde esto no es lo indicado, la idea de que todo está moralmente bien mientras la Iglesia no promulga ningún veredicto expreso y detallado, la desaparición de la vida de piedad *personal* privada de los individuos y de las familias, a pesar de la participación en la liturgia oficial, etc...”⁵¹.

En otro lugar apunta Rahner que “el obrar histórico de los cristianos en la sociedad, en el Estado y en la Iglesia tiene también inevitablemente el carácter de riesgo, de inseguridad, de un paso en la oscuridad, de ‘ignorancia de lo que se debe hacer’, de imploración de una guía graciosa de arriba que pase por encima de las previsiones; en una palabra, de ‘arte’ (en contraposición con la teoría)”⁵². Y añade que el cristiano no está dispensado como tal de tomar decisiones por el carácter de riesgo que lleva consigo la organización del porvenir, pues pecaría contra la historicidad de su existencia y se haría realmente culpable. Concluye Rahner: “El cristiano no puede contentarse con *sólo* anunciar y recomendar los principios perpetuamente valederos, sino que debe, confiando en Dios, tener el valor de preparar un porvenir concreto. También *como* cristiano tiene no solamente que sufrir, sino que obrar, sin que *material* y concretamente le esté garantizada en su acción concreta, y sólo por la rectitud de sus principios, la eficacia intramundana creadora de porvenir”⁵³.

En consonancia con lo último dicho, puede ocurrirle a un estadista cristiano, que se encuentre con situaciones nacidas de un empleo objetivamente falso de la libertad pero que han dejado una huella real en actitudes, necesidades, etc... y des-

⁵⁰ *Ib.*, 108.

⁵¹ *Ib.*, 109.

⁵² K. RAHNER, “Dignidad”, *o. c.*, 248.

⁵³ *Ib.*, 248-249.

cuidarlas acarrearía todavía más graves perjuicios a la libertad de todos y al orden objetivo. ¿Qué hacer en este caso? Según Rahner “aquí hay lugar para una legítima ‘tolerancia’ en todo el rigor de la palabra, que consiste en soportar algo que objetivamente no se justifica, pero que es un hecho, puesto que el eliminarlo acarrearía de hecho más males que bienes”⁵⁴. Aunque su decisión, no lo olvidemos, tenga un peso moral. Por esto la decisión de un estadista cristiano no tiene por qué coincidir con la de otro en el mismo caso. Aquí se requiere el arte, la aplicación de la norma individual, propugnado por Rahner.

Vemos como Rahner da una importancia primordial al individuo cristiano que tiene que tomar decisiones, cargadas de peso moral, en el mundo. Esto apunta a la importancia del cristiano seglar, insertado en el mundo, que veremos en el último punto de nuestro estudio.

2.4. *Concepto de autoridad*

Para trabajar este concepto vamos a seguir el esquema del anterior: en primer lugar veremos la autoridad en la sociedad y en segundo lugar la autoridad en la Iglesia.

2.4.1. *La autoridad en la sociedad*

a. Origen y definición de la autoridad

Rahner no quiere acudir para fundamentar el concepto que nos interesa a la “autoridad de Dios”, pues sería metodológicamente erróneo, “porque aunque se presuma que toda autoridad legítima procede de Dios (o, si se quiere, de su autoridad), está claro de antemano que la autoridad de Dios (si se quiere aplicarle a él este concepto) es de naturaleza absolutamente única”⁵⁵. Además, Dios no es el primer conocido y su autoridad no pertenece a la esfera de las relaciones sociales, por lo que Rahner decide partir de experiencias dadas de autoridad.

El hombre está situado en el mundo, y es un sujeto responsable entre otros sujetos dotados de autoconciencia y una historia de libertad. Cada sujeto es independiente y cada uno procede de ascendientes y culturas diversas, pero dependen unos de otros y en esta relación de dependencia se condicionan mutuamente. El sujeto tampoco es autárquico, toma decisiones libres que le afectan a él y a los demás, y esto provoca que en el proceso de adaptación de unos a otros, en el juego de las libertades individuales, surjan “fricciones”, las cuales surgen del antago-

⁵⁴ *Ib.*, 248.

⁵⁵ K. RAHNER, “Autoridad”, en F. ÁLVAREZ BOLADO (Dir. ed. española), *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 14, Ed. SM., Boadilla del Monte, 1987, 21-22.

nismo, porque las libertades individuales no armonizan fácilmente unas con otras y se oponen en sus tendencias a la hora de utilizar un espacio vital común.

La autoridad deriva de las fricciones porque, según Rahner, para paliarlas y no caer en la enemistad hace falta una “regulación”, y la autoridad implica la facultad de regular las relaciones sociales de los hombres entre sí, para así superar fricciones que permitan el ejercicio de la libertad de cada uno. Así la autoridad tiene una dignidad y un alcance grandes, pues es la facultad de paliar las fricciones que impiden desarrollarse al sujeto libre y responsable.

Rahner afirma su convicción de que no existe la “sociedad perfecta y feliz”, pues en el terreno social surgen discordancias y conflictos entre las necesidades de los individuos y de ciertos grupos particulares de la sociedad. Además la libertad humana genera en su misma historia situaciones, tendencias y deseos nuevos e imprevisibles que modifican y ponen en tela de juicio el orden social. Por eso la regulación social puede partir de una estructura social ideal deseable para siempre, pero también ha de contener elementos provisionales y reglas coyunturales y de improvisación para adaptarse al momento histórico. Pero, ¿quién establece las nuevas normas para las nuevas situaciones?

Según Rahner, hace falta un *agente concreto* que se halle inmerso en la historia y que al paliar las fricciones en una sociedad pluralista sea justo, pues debe “respetar las legítimas exigencias de todas las realidades en conflicto y fricción y tener presente la unidad del sistema social al establecer tales regulaciones”⁵⁶. Pero ha de tomar una decisión que no se deriva de las exigencias previas de las cosas, por varias razones:

- 1º) Al ser una realidad nueva establecida libremente, es indeducible o imprevisible.
- 2º) El responsable de la regulación es libre, debe elegir entre varias posibilidades e incluso entre varias posibilidades éticamente lícitas, por lo que la decisión lleva consigo la indeducibilidad o arbitrariedad de la disposición libre. Debe respetar la naturaleza de las cosas, pero no tiene que ajustarse a la opinión de que sólo puede haber *una* regulación de acuerdo con las cosas sin que nada dependa de su decisión libre. El responsable de una regulación está dotado de libertad e incorpora a la regulación esta peculiaridad suya.

Una vez establecido el origen de la autoridad y la necesidad de un agente, Rahner adelanta una definición descriptiva de la autoridad: “autoridad es la facultad, éticamente legitimada, de un hombre de regular y fijar de forma vinculante para ellos las relaciones sociales entre los miembros de la sociedad”⁵⁷. El sujeto de

⁵⁶ *Ib.*, 27.

⁵⁷ *Ib.*, 30.

la autoridad es *un hombre*, y, como realidad creada, procede de Dios, tiene en él su soporte permanente, a él se ordena y ante él es responsable, es finita y condicionada, por lo que no puede afirmarse absolutamente. Se expone al riesgo de perversión y endiosamiento, está en un proceso histórico con futuro imprevisible y puede ser vehículo de redención o de culpa.

b. Sujeto individual y colectivo de la autoridad

En primer lugar, Rahner afirma que el sujeto de la autoridad es el hombre en plena posesión de su esencia (que ya sabemos en qué consiste) y capaz de actuarla inmediatamente. Esto es lógico, porque la sociedad está formada a priori por hombres que son anteriores a la constitución del Estado (normalmente sustentador de la autoridad). A sí lo explica Rahner: “un Estado auténtico, formado históricamente, con toda su importancia para la vida de un pueblo, no es lo que por primera vez reúne en una comunidad una masa amorfa de personas. Sucede más bien al contrario: precisamente porque *es* ‘pueblo’, porque existe una historia común de estas personas, con un común espacio vital, una determinada misión histórica, una cultura común, etc... *por eso* debe existir tal Estado (...): hay Estado porque hay pueblo que le precede- lógicamente, no ya necesariamente en el tiempo- como unidad de espacio, de historia, de cultura, de quehacer, etc...”⁵⁸.

La cuestión es que toda sociedad, necesaria o libre, necesita autoridad y sujetos de la misma, y no se está resuelto cómo se constituye al sujeto humano (agente) de autoridad.

El sujeto puede ser colectivo, identificado con la totalidad de los miembros de una sociedad, la única condición es que sea capaz de establecer libremente la regulación que hace necesaria la existencia de la autoridad. Sin embargo, normalmente el sujeto de la autoridad es un hombre individual con su margen de libertad, entonces ¿cómo se designan los sujetos de la autoridad?

El responsable de la designación puede ser un colectivo, que ejerce una función social reguladora y que debe tener, a su vez, autoridad para designar. Rahner piensa que esta autoridad es demasiado originaria para que la detente un colectivo, y que no consta, en las sociedades concretas, que todos los sujetos legítimos de la autoridad tengan que ser designados por un sujeto colectivo.

Sin embargo, una sociedad compuesta por sujetos personales con dignidad ética requiere una ordenación social, y por eso tiene el derecho y el deber de designar un responsable de la regulación de las relaciones sociales cuando no lo hay. Pero esta prerrogativa y obligación de la sociedad, se pregunta Rahner, ¿es autoridad?, y afirma:

⁵⁸ K. RAHNER, “...Sacramentos”, *o. c.*, 11-12.

- 1º) No llamar autoridad a la posibilidad de la sociedad no quita a la sociedad el derecho a tal designación.
- 2º) En las sociedades democráticas la autoridad de los funcionarios suele derivarse de la designación de la propia sociedad, con lo que se atribuye al colectivo una autoridad. Pero, ¿la designación del funcionario por sí misma otorga autoridad o es el nombramiento de un sujeto que recibiría su autoridad de otra instancia (de Dios, de la ley natural, etc...)? Esta pregunta de Rahner tiene su raíz en dos de sus afirmaciones: por una parte, el sujeto de la autoridad es un hombre éticamente legitimado, pero por otra parte la autoridad es una realidad creada, procede de Dios. Se plantea un dilema: ¿la autoridad va directamente de Dios al hombre o es mediada, es decir, de Dios al colectivo y de éste al sujeto de autoridad? Rahner no encuentra una respuesta clara, pues considera medieval y feudalista concebir que la autoridad de los agentes procede de Dios otorgándoles una dignidad singular frente a los demás miembros de la sociedad, pero no acaba de concebir la presencia de la autoridad en un sujeto colectivo⁵⁹, por lo que concluye que nada impide que la sociedad se procure un responsable de la autoridad sin poseer previamente una autoridad como la indicada por su análisis (un hombre que detente la autoridad), porque en su concepción los portadores de la autoridad son siempre individuos, como ocurre en las formas democráticas de gobierno.

A continuación propone la doctrina social escolástica, que presupone una realidad social (a la que Rahner no se atreve a atribuir autoridad en sí misma) a partir de la cual los sujetos concretos de la autoridad y su propia autoridad emanan de una sociedad, y en la que aparecen dos teorías:

- 1) Teoría de la delegación: presupone que la sociedad en cuestión posee la autoridad y la pone en unos sujetos concretos y capaces de actuar (sería la teoría de la mediación: Dios-sociedad-agente, aunque Rahner no lo dice). Delega la autoridad del Estado en sujetos concretos, pero, se pregunta Rahner, ¿hay auténtica autoridad (colectiva) cuando un sujeto no puede ejercerla y tiene que ponerla en manos de otro?
- 2) Teoría de la designación: presupone que la sociedad de la que procede el sujeto de la autoridad no posee tal autoridad, sólo constituye o designa al sujeto concreto de la autoridad, que la recibe de otra instancia (de la necesidad objetiva de una sociedad organizada, de Dios, etc...). La verdad, concluye Rahner, es que se atribuye al sujeto que designa (sociedad) una potestad y un derecho que podrían definirse como autoridad, porque si no,

⁵⁹ Para analizar este problema con detalle, cf. K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 31-33.

nos preguntamos nosotros, ¿sería éticamente legítima una autoridad designada por un sujeto sin autoridad?

Según Rahner, las teorías expuestas difieren en la terminología, pues la teoría de la delegación no puede negar la diferencia entre la autoridad del delegado y la autoridad que delega, y la de la designación, en cambio, presupone en la instancia que designa una especie de facultad o autoridad (al menos de designar). “No se advierte ninguna diferencia real y objetiva en la legitimidad de esas magnitudes sociales para constituir una autoridad social concreta”⁶⁰.

Nos extraña que Rahner no caiga en la cuenta en la importancia del modelo de mediación (Dios-sociedad-agente) que, por otra parte, está de acuerdo con el modo de obrar de Dios en la historia a través de mediaciones creadas.

Para Rahner, en la sociedad la autoridad también se deriva de la necesidad de funcionarios, ante los que existe el deber moral del respeto, aunque en sus decisiones se encierre un componente de la libertad subjetiva del responsable de la autoridad. Esto implica cierta dignidad en su autoridad pues ésta plantea una exigencia ética a los miembros de la sociedad, pero esto no quiere decir que estén en los puestos más elevados de la sociedad, en ellos están los que más contribuyen con su actividad a la vida social y a la cultura. En la Iglesia son los *santos*, conocidos o no.

c. Relación entre autoridad y violencia

La impresión de que los funcionarios ocupan el puesto más alto se deriva, explica Rahner, de que en las sociedades reales los sujetos de la autoridad tienen de hecho una posición de poder con la que imponen un respeto especial. Pero ese poder, que puede llegar a la violencia física, no debe confundirse con la autoridad. La autoridad busca en sus regulaciones el libre asentimiento ético de los miembros de su sociedad y la violencia busca cambiar el margen de libertad de un sujeto sin que él asienta previamente a ese cambio.

La autoridad puede darse sin ir unida a la violencia, aunque no excluya de antemano que el sujeto de la autoridad posea la facultad de recurrir a la violencia. El único presupuesto de recurso a la violencia legítima es que ciertas regulaciones sociales exijan el recurso a la violencia para ser eficaces, pero guardando siempre la debida proporción con la regulación y sin sobrepasar sus límites. Esto ocurre sobre todo en la justicia penal, en la que la autoridad actúa contra los que atentan contra un valor ético considerado absoluto. Pero, recuerda Rahner, no olvidemos que la autoridad social y su violencia legítima no es guardiana, sino indirectamente, del orden moral divino, y su función es establecer y custodiar un orden

⁶⁰ *Ib.*, 35.

social. Cuando las infracciones de ciertos valores éticos no tienen repercusiones sociales graves la autoridad profana no debe arrogarse una autoridad penal⁶¹.

Rahner reconoce, no obstante, que la autoridad (normalmente personalizada en el Estado y sus funcionarios), sin recurrir necesariamente a la violencia, puede restringir por diversas razones y de diversas maneras el campo de acción de la libertad. Propone algunos casos:

a) Para hacer imposible que unos restrinjan, total o parcialmente, el campo de acción de libertad de los otros. Así se da en la democracia la coacción legítima contra los enemigos de la libertad democrática, que no reconocen la libertad de actividad pública de todos, o al que roba se le arresta. Es la salvaguarda forzada de la libertad de muchos contra quienes ponen en peligro la libertad de los demás.

b) La restricción *educativa* del campo de acción de la libertad para educar en la verdadera libertad. La libertad puede estar amenazada por peligros previos a la propia decisión libre y así hacer que el hombre se pierda. Que el Estado limite o revoque esos influjos no es un atentado contra la libertad (esto puede hacerlo otro educador legítimo, como la Iglesia, etc...).

c) Cuando la autoridad exija legítimamente una prestación real, se ejecute libremente o no, estando objetivamente justificada dicha prestación. Aquí se puede dar el rechazo del individuo por motivos de conciencia (objeción de conciencia). La autoridad estudiará la legitimidad de la objeción o no con sumo cuidado, preguntándose si el objetor no está sólo autorizado sino también moralmente obligado a mantener su reclamación. Por causas legítimas la autoridad puede abstenerse de imponer por la fuerza su exigencia, pero en caso contrario puede imponerla por la fuerza con medios proporcionados de coacción. Aquí Rahner hace una acotación importante: “No se trata, en efecto, precisamente de un conflicto entre libertad y conciencia, por un lado, y coacción, por el otro, sino entre libertad y conciencia *por ambos lados*. La tragedia concretamente insoluble del conflicto entre la exigencia objetivamente justificada y obligatoria, por una parte, y, por otra, la conciencia subjetiva de buena fe debe aceptarse con paciencia y con estima por ambas partes como signo de lo inacabado del orden de acá abajo”⁶².

d) La autoridad no puede coaccionar para conseguir prestaciones que requieran el asentimiento libre del individuo.

Entonces, sigue Rahner, podemos afirmar que existe un principio legítimo (en sí más elevado) de libertad, que pertenece a la esencia humana, y un principio también legítimo (de rango inferior) de justa coacción, y compete a la autoridad delimitar justamente la coacción legítima y la libertad del hombre en un mismo campo

⁶¹ Para la cuestión autoridad y violencia, cf. *ib.*, 36-38.

⁶² K. RAHNER, “Dignidad”, *o. c.*, 246.

de libertad, intentando marcar una línea divisoria que respete ambos principios, que nunca será exacta y que podrá variar según las circunstancias objetivas y variables como división marcada por su carácter histórico. Aquí Rahner presenta un principio importante: “Tal divisoria clara y precisa es también imposible desde el punto de vista de la revelación y de la doctrina de la Iglesia. Tampoco en este sentido es posible un racionalismo teológico para construir un sistema fijo, valedero siempre y en todas partes, de la justa relación entre libertad y coacción en la sociedad, el Estado, la Iglesia, etc...”⁶³.

d. El Estado y la libertad del hombre

Rahner plantea una serie de principios que regulan las obligaciones del Estado para preservar la libertad de los individuos y de los grupos sociales (incluida la Iglesia). Vamos a resumirlos:

- 1º) El Estado es para los hombres, que lo preceden y designan, por tanto debe servir a la dignidad y a la libertad del hombre. A la esencia del hombre pertenecen las comunidades, pues tiende hacia un tú en el amor y servicio mutuos, pero el Estado no es la comunidad primera principal, es una organización social subsidiaria que ha de servir a las comunidades más primigenias y esenciales, como el matrimonio-familia, parentela, vecindad, asociaciones profesionales, pueblos, asociaciones culturales y patrimoniales, etc.. Tienen derecho a existir por sí mismas, y este derecho no lo establece el Estado, sino que lo presupone.
- 2º) Al ser el Estado una institución natural, basada en la ley natural, sus últimos derechos y estructuras no se deben a la institución arbitraria de los ciudadanos.
- 3º) El Estado no otorga los derechos primigenios y el campo de acción de libertad a las personas y grupos, sino que tiene que protegerlos, regularlos si es preciso y armonizarlos entre sí. Conforme a principios legítimos puede limitar la libertad en algunos casos, pero no debe acoger para sí mismo el traspaso de derechos que competen a individuos o comunidades más pequeños.
- 4º) Las leyes del Estado, aun en una democracia formal, sólo se justifican si no suprimen la libertad de los individuos ni la cercenan más allá de los límites debidos, pues sino sería la dictadura de la mayoría numérica.

⁶³ *Ib.*, 247, para el ejercicio legítimo de la coacción, cf. *ib.*, 245-248.

5º) La constitución (escrita o no) de un Estado será tanto más acertada cuando contribuya en su estructura a que el ciudadano pueda hacer valer sus derechos incluso contra el mismo Estado.

a) Esto lo puede hacer mediante la división de poderes y una justicia independiente y orientada conforme al derecho natural.

b) Además de lo anterior, mediante un eficaz llamamiento a la conciencia de los representantes de la soberanía del Estado (cosa imprescindible e insustituible por las leyes formales del Estado), que se inclina ante la ley de Dios (ley moral natural) y es consciente de su responsabilidad. Podemos preguntar a Rahner: esto último ¿sería posible en un Estado laico sin ningún tipo de raíz religiosa o ateo? Sin embargo, el apartado a) sería posible, en teoría, en todas las sociedades.

Si el individuo no puede hacer valer sus derechos ante el Estado, éste sería un Estado totalitario.

6º) El derecho al voto, general e igual para todos, de una democracia formal no es siempre y en todas partes un derecho que dimane necesariamente de la esencia de la persona. Tampoco garantiza el orden, la justicia de las leyes y la debida línea divisoria libertad-coacción en el Estado, incluso podría ser un obstáculo si hace olvidar que no se debe asignar a todos iguales derechos, sino a cada uno el derecho que le corresponde. El voto puede garantizar la libertad del ciudadano para el Estado, pero sin olvidar otras necesidades políticas como la educación de los futuros políticos, las medidas contra la dictadura, el cuidado y conservación de las organizaciones intermedias y el traspaso de problemas técnicos del Parlamento a órganos competentes.

7º) Existen principios inmutables de Derecho natural y de carácter cristiano que tienen vigor para todo Estado y para toda constitución política y económica, y los cristianos han de cuidar que el Estado los guarde en su economía y en su constitución. Sin embargo, la Iglesia no tiene una idea concreta e inmutable sobre el Estado ideal, en cada momento histórico los cristianos han de proveer esa idea concreta. Por no tener esa idea concreta y común los católicos carecen de iniciativa y son más objeto que sujeto de la historia. Aquí Rahner parece propugnar la necesidad de un modelo de Estado aportado por los cristianos para el momento concreto histórico, pero no la ofrece, se limita a presentar los principios generales que hemos expuesto⁶⁴.

⁶⁴ Para este apartado, *ib.*, 250-252. Muchas expresiones de la síntesis son literales de Rahner.

2.4.2. La autoridad en la Iglesia

Ya sabemos que para Rahner la Iglesia es el cuasisacramento de la libertad en el mundo, por eso es muy importante ver como se origina y se refleja en la Iglesia misma la existencia y el uso de la autoridad. Como Rahner ha afrontado la cuestión de la autoridad, primariamente, desde una perspectiva filosófica, avisa que puede surgir una dificultad: la Iglesia católica se concibe como una sociedad, y no puede evitar que su autocomprensión sea confrontada con nociones y conceptos de la esfera profana de la experiencia humana y de la sociología, pues sino no aparecería como sociedad terrena.

Rahner no profundiza en la concepción eclesial de su conexión sociedad-esencia íntima, pero deja claro que “sin alguna forma de socialización es inconcebible una mentalidad cristiana común, una fe común y un estilo de vida común”⁶⁵. Y en una sociedad cristiana es necesaria una autoridad que regule obligatoriamente las relaciones de sus miembros, regulaciones que no son para siempre en todos los casos.

a. Origen de la autoridad eclesial

La naturaleza de la autoridad en la Iglesia católica está condicionada por su origen y ella siempre ha enseñado algunos aspectos dogmáticos absolutamente vinculantes que forman parte de su misma autocomprensión: “en la Iglesia, la autoridad no procede de abajo, de una delegación otorgada por el pueblo eclesial, sino de Jesucristo, que es el fundador de la Iglesia (¿se derivará tal vez de aquí la aprensión de Rahner a atribuir autoridad a la sociedad en sí que designa?). A partir de Jesucristo fue transmitida mediante la ‘sucesión apostólica’, por los propios ministros y así ha llegado a los portadores de tal autoridad en el presente”⁶⁶. Rahner apunta que hoy día esta tesis se enfrenta con un problema relativo al origen de la autoridad, suscitado a comienzos del siglo XX por el “modernismo”, y se trata del *problema genérico y global de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico*, que hoy día requiere una respuesta más matizada que antes.

La teología tradicional partía de la fundación de la Iglesia por Jesús terreno y resucitado, mediante palabras fundacionales, y de la designación por Jesús con carácter jurídico de un colegio apostólico presidido por Pedro para que se reprodujera en una Iglesia con una misión sin límites de tiempo (aquí no se tenía en cuenta la teoría de la escatología consecuente). Según Rahner, esto lo presupone el Concilio Vaticano II, y el núcleo de esta concepción quiere afirmar que la Iglesia tiene su origen en Jesús crucificado y resucitado, acogido por la fe y atestiguado en la

⁶⁵ K. RAHNER, “Autoridad”, *o. c.*, 39.

⁶⁶ *Ib.*, 41. El paréntesis es mío.

comunidad eclesial, que debe ser una sociedad que procede del Jesús histórico y del círculo de sus discípulos, aunque haya variaciones históricas. Por tanto Rahner presupone que se da un origen vinculante de la Iglesia en Jesús (el prepascual y el resucitado), aunque no se afirme la existencia de un acto fundacional como se concebía en otros tiempos.

Con esta presuposición, aclara Rahner, podemos sostener que la autoridad en la Iglesia procede de Jesús sin apelar claramente a una delegación verbal y jurídica ni a la institución de una transmisión jurídica de tal delegación. Por lo que en las modalidades concretas de ejercicio de la autoridad eclesial (y jesuánica) tiene un papel importante la Iglesia postpascual, sin que esto quiera decir que tales modalidades sean mutables, pues se puede esperar que una estructura constitucional de la Iglesia sea de “derecho divino” aunque surgiera en la Iglesia apostólica, siempre que pertenezca a las decisiones irreversibles de la historia de la Iglesia (como ocurre con el *canon*)⁶⁷, y además, así se deja a la Iglesia suficiente margen de desarrollo histórico en lo concerniente a la configuración del ministerio y de su autoridad. La autoridad eclesial tiene *un* origen en Jesús y por eso es históricamente muy flexible. No tiene que renunciar a sí misma como una creación humana, pero tampoco tiene que identificarse con modelos de autoridad en la Iglesia dependientes del momento histórico. Sin duda, determinadas estructuras de la Iglesia son dogmáticamente vinculantes y la autoridad unida a ellas (p.e.: el primado del papa) es algo permanentemente vinculante.

Añade Rahner que la demostración de que la autoridad actual procede legítimamente de Jesús se fundamenta en mostrar “qué, y dónde, la Iglesia posterior puede deducirse con la mayor claridad posible de la Iglesia anterior, sin rupturas revolucionarias entre la anterior y la posterior realidad histórica de la Iglesia”⁶⁸, es decir, que conserva la esencia de la autoridad de la Iglesia en la variabilidad de las hechas históricas de que se reviste la esencia de la autoridad⁶⁹. De esto se deriva la creencia que la Iglesia católica tiene de su procedencia histórica de la primera Iglesia, de su clara y plena continuidad histórica con ella y que, por tanto, posee la autoridad otorgada por Jesús a su comunidad de fe concreta e históricamente permanente.

⁶⁷ Rahner hace referencia aquí a su escrito: K. RAHNER, “Sobre el concepto de “*ius divinum*” en su comprensión católica”, en ID., *Escritos de Teología* V, Madrid, Ed. Cristiandad, 1970, 247-274, donde se refiere al tiempo de la revelación, afirmando que la Iglesia apostólica (comprendiéndose como el tiempo de vida de los Apóstoles y varones apostólicos) no sólo es un tiempo de transmisión del mensaje y obra de Jesús, sino también un tiempo de revelación oficial y pública, en el que la Iglesia tomó decisiones definitivas en cuanto a su constitución y estructura esencial, eligiendo entre diversas posibilidades legítimas la más conveniente y acorde con la voluntad de Dios.

⁶⁸ K. RAHNER, “Autoridad”, *o. c.*, 44-45.

⁶⁹ Esto que aplicamos a la autoridad, lo sostiene Rahner del *ius divinum*, en K. RAHNER, “*ius divinum*”, *o. c.*, 255-259.

b. Autoridad y violencia en la Iglesia

En una sociedad la autoridad puede recurrir a la violencia en algunos casos, pero, como ya sabemos, autoridad y violencia no tienen por qué ir siempre unidas. Por eso se pregunta Rahner: si “según la autocomprensión de la Iglesia dogmáticamente cierta, la autoridad eclesial posee siempre y necesariamente una facultad legítima de recurrir a la violencia que va más allá de lo que el ejercicio de tal autoridad implica necesariamente”⁷⁰ (p. e.: cuando la autoridad eclesial retira a alguien la licencia canónica para enseñar). La teoría canónica tradicional daba una respuesta positiva a esta pregunta, pues la Iglesia tenía potestad coercitiva frente a los bautizados.

Ya sabemos que Rahner admite que la Iglesia puede restringir legítimamente el campo de libertad de los creyentes en su actuación moral y pastoral cuando sus comportamientos no están de acuerdo con las normas morales objetivas, como decíamos en el apartado dedicado a la libertad en la Iglesia de nuestro estudio⁷¹, pero ahora se refiere al uso de medios coercitivos o violentos directos por parte de la Iglesia, y su respuesta es negativa, partiendo de dos presupuestos:

- 1) Hoy día la pertenencia a la Iglesia no se mide tan sólo por el hecho del bautismo y el carácter sacramental permanente que confiere, sino que se han de aplicar en este caso las enseñanzas del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, donde se argumenta partiendo de la naturaleza de la fe como acto personal y libre, y esto es válido para los bautizados, que pertenecen a la Iglesia por un acto personal y libre y reconocen libremente la autoridad de la Iglesia como legitimada por Dios⁷².
- 2) La Iglesia se autocomprende como comunidad de convicciones libre, en contraste con las sociedades naturalmente necesarias. Nadie pertenece a la Iglesia por coacción sino por libre convicción y petición libre de ingresar en ella⁷³.

De estos dos presupuestos deduce Rahner que podemos “afirmar que la Iglesia no tiene que poseer en su esencia una potestad social coercitiva”⁷⁴.

Los intentos de ejercer tal potestad serían residuos, tal vez aún legítimos en alguna región, de una situación eclesial del pasado, o sería reclamar para la Iglesia un poder que no tiene ni por su esencia ni por su situación actual en una sociedad pluralista. Por consiguiente, la Iglesia jamás debería responder con consecuencias civiles y materiales a un conflicto entre ella y uno de sus miembros (p.e.: sería

⁷⁰ K. RAHNER, “Autoridad”, *o. c.*, 45.

⁷¹ Cf., K. RAHNER, “Libertad”, *o. c.*, 103-104.

⁷² Cf. K. RAHNER, “Autoridad”, *o. c.*, 46 y ver también ID., “Libertad”, *o. c.*, 105, apartado b.

⁷³ Cf. K. RAHNER, “Autoridad”, *o. c.*, 46. y ver también ID., “Libertad”, *o. c.*

⁷⁴ K. RAHNER, “Autoridad”, *o. c.*, 46.

extemporáneo que la Iglesia pidiera a la autoridad civil que encarcelara a un hereje). Pero esto no quiere decir que la simple reacción de la autoridad no pueda llevar inevitablemente consigo en determinados casos consecuencias desagradables en el plano civil y material. Sin embargo, la autoridad eclesial intenta regular dentro de la Iglesia las relaciones inherentes a su naturaleza.

c. La autoridad doctrinal de la Iglesia

La Iglesia se autocomprende poseyendo una autoridad doctrinal, un magisterio. Según Rahner, la pregunta por su naturaleza es difícil, y para responder hay que tener en cuenta tres presupuestos:

- 1º) La Iglesia está referida al insuperable significado salvífico de Jesucristo, profesa una fe común y en este sentido guarda relación con la doctrina.
- 2º) La autoridad doctrinal se fundamenta en “la ‘autoridad’ de la verdad de la que la Iglesia da testimonio”⁷⁵. Pero la fe supone una relación existencial, teórica y práctica, con la realidad en que se cree, y no es lícito reducirla a obediencia a la autoridad formal de la Iglesia, pues la fe es anterior al reconocimiento de la autoridad doctrinal. Hay que reconocer, entonces, que la autoridad doctrinal eclesial depende de la “autoridad” de la revelación que es la que fundamenta la autoridad doctrinal y no es fundamentada por ella.
- 3º) La pregunta por la autoridad doctrinal de la Iglesia debe esclarecer dos puntos:
 - a) Si tal autoridad es una instancia de verdad plenamente teórica instituida personalmente por Dios.
 - b) Si tal autoridad se deduce de la Iglesia como comunidad testimonial escatológicamente permanente y estructurada de forma social necesariamente.

Para Rahner el segundo punto es el correcto, pues afirma: “la autoridad doctrinal es un elemento necesario de la autoridad político-social de la Iglesia, pero sólo si se valora justamente la esencia de la Iglesia en cuanto comunidad confesante socialmente articulada que recibe de forma escatológicamente permanente la autopromesa histórica de Dios al mundo”⁷⁶.

La autoridad doctrinal de la Iglesia no se basa en la necesidad de garantizar la verdad revelada, sino en que tiene que haber una presencia de la Palabra de Cristo en la historia. Esto hace que la autoridad doctrinal asuma su función de cuidar que la verdad revelada sea rectamente proclamada y atestiguada en la Iglesia. Y sólo

⁷⁵ *Ib.*, 47.

⁷⁶ *Ib.*, 48.

así se extiende a la recta fe del individuo, que tiene que cuidar personalmente que su fe responda a la verdad de Cristo presente en la Iglesia, y por medio de ésta en el mundo.

3. LA RELACIÓN IGLESIA-MUNDO

Después de haber estudiado cuatro conceptos fundamentales que nos permiten comprender el pensamiento de Karl Rahner, y en los que ya han aparecido cuestiones relativas a las relaciones Iglesia-mundo que haremos notar en este apartado, podemos acercarnos a como Rahner las presenta en su escrito *Iglesia y mundo*⁷⁷. También haremos referencia a la importancia de los seculares en estas relaciones.

3.1. *Historicidad de las relaciones Iglesia-mundo*

Las relaciones Iglesia-mundo existen desde el comienzo de la Iglesia, y tienen una historia sujeta a modificaciones por dos razones:

- 1ª) Ambas, en el transcurrir histórico, han falseado o desfigurado las relaciones con los defectos y culpas de cada uno.
- 2ª) Ambas son magnitudes históricas y mutables.

Según Rahner, no sólo existe una historia profana del mundo, la Iglesia tiene su propia historia, guiada por el Espíritu Santo, de profundización en su verdad, que es el criterio de la acción eclesial y que ha modificado con su avance el modo de las relaciones Iglesia-mundo. La Iglesia ha aprendido a valorar la libertad del individuo y de las sociedades, la unidad y pluralidad de las Iglesias (cuya cúspide unitaria es ella), la autonomía de las ciencias profanas, la diversidad de organización social, la sexualidad humana, y esto la ha llevado a realizar cambios bajo el criterio de su espíritu y su verdad, a veces motivada por cuestionamientos profanos. El mundo también ha ido cambiando, sobre todo en autonomía, por eso estos cambios influyen recíprocamente en las relaciones mutuas Iglesia-mundo, y por eso las relaciones, que son históricas, cada vez se determinan de forma nueva.

“Esas relaciones- afirma Rahner- son también fruto de la decisión primigenia de los hombres que actúan históricamente en la Iglesia y en el mundo, y por esto acarrear luchas”⁷⁸. La historia de esas relaciones es la del encuentro, cada vez más duro, de la Iglesia consigo misma, como realidad no mundana y sacramento del futuro de Dios en el mundo, que relativiza toda concepción del mundo sobre sí

⁷⁷ K. RAHNER, “Iglesia y mundo”, *o. c.*, cols 752-774.

⁷⁸ *Ib.*, col 758.

mismo, abriéndolo al absoluto, por lo que el mundo penetra cada vez más en su carácter secular gracias a la Iglesia⁷⁹.

3.2. Peligros de la Iglesia en su relación con el mundo

Rahner advierte de que la Iglesia puede caer en dos maneras fundamentalmente falsas de relacionarse con el mundo: integrismo y esoterismo.

a. El integrismo

Es la actitud cristiana que trata de integrar el mundo en la Iglesia, como si fuera mero material de la acción y automanifestación de la Iglesia. La acción humana, concedida al que obra la potestad por la Iglesia, sería la puesta en práctica de los principios enseñados, expuestos y aplicados por la Iglesia, que tendría respuesta para toda situación (monopolio moral de la Iglesia). Según esto, el mundo o es un *corpus christianus* o no es nada (sería un mal entendimiento de la aplicación en el mundo de la *potestas indirecta ratione peccati*). Estos principios son falsos por dos razones:

- 1^a) La actuación obligatoria del hombre aquí y ahora (ante una situación concreta y con diversas posibilidades éticamente lícitas) no puede derivarse ni de los principios del derecho ni del evangelio, que, por otra parte, deben ser respetados⁸⁰.
- 2^a) La actuación del hombre, nacida de su decisión libre, tiene importancia moral ante Dios aunque no siga los principios de la Iglesia jerárquica, afecta a su salvación, se relaciona con un sentido moral absoluto de responsabilidad, y puede ser objeto de inspiración carismática desde lo alto y un momento (intramundano) en la venida del Reino de Dios⁸¹.

El integrismo se equivoca al querer lograr la unidad de la pluralidad humana (marcada por los instintos, la concupiscencia y con diversos modos de conocer) con la mediación correcta y perfecta de la Iglesia oficial, de modo que este intento de unificar todo en Cristo no sólo sería la meta de la historia (el Reino de Dios), sino que sería un acontecimiento de la misma historia. Por eso el integrismo sólo

⁷⁹ Para este apartado, *Ib.*, cols 757-759.

⁸⁰ En esta razón hay una referencia a lo que hemos visto en el apartado sobre la actuación moral del hombre en el mundo y a la necesidad, preconizada por Rahner, de una ética formal existencial cristiana.

⁸¹ Cf., K. RAHNER, "Dignidad", *o. c.*, 248-249; ID., "Ética", *o. c.*, 226, donde Rahner hablando de la toma de decisiones éticas en un caso individual dice: "Habría que preguntar cómo se modifica todo esto en un orden sobrenatural, en el que existen los dones del Espíritu Santo, un instinto sobrenatural y una inmediatez del Dios vivo y personal por encima de toda norma y ley; un orden en el que tiene lugar el suspirar inenarrable del espíritu, una unción que nos enseña todo, una inteligencia entre el hombre espiritual y el espíritu de Dios, de suerte que este hombre espiritual lo juzga todo sin poder ser él mismo juzgado por nadie".

considera importante para la salvación lo que se hace en relación con la Iglesia jerárquica, y el resto de lo mundano es indiferente en relación con el hombre, con su salvación y con el Reino de Dios.

Un último argumento lo encuentra Rahner en la realidad del mundo en evolución, que muestra lo falso de esta concepción ante un mundo no estático, sino mutable y manipulable por el hombre libre y responsable bajo la llamada de Dios, que toma sus decisiones muchas veces en una forma diferente de la oficialmente eclesiástica. El cristiano, sobre todo el seglar, es más que un receptor de las órdenes de la jerarquía eclesiástica. Al obrar como cristiano en la historia con una decisión responsable, aunque no caiga directamente bajo la norma de la Iglesia, toma una decisión auténticamente humana (y, por tanto, cristiana)⁸².

b. El esoterismo

Es la actitud cristiana que considera lo mundano indiferente para el cristianismo, para la salvación y para el futuro absoluto de Dios. La “huida del mundo” se considera la actitud cristiana auténtica y se sospecha del cristiano que ame al mundo. Rahner señala una triple raíz:

- 1ª) Un dualismo radical: el mundo es pecador, alejarse del mundo es alejarse del pecado y aproximarse a Dios.
- 2ª) Una falsa comprensión de actitudes del Nuevo Testamento (sermón del Monte, continencia, no caer en afectos desordenados...) y creer que la vida cristiana tiene en estas actitudes no sólo una amonestación y un correctivo siempre necesarios, sino su expresión adecuada, que la Iglesia debe limitarse a conservar y copiar.
- 3ª) Pensar, en el plano moral, que lo válido ante Dios sería lo metahistórico, la mera intención, la interioridad, sin una realización mundana posible de la moral.

En el campo católico esta visión reduce a realización única y más elevada la vida según los consejos evangélicos, de la que la mayoría quedarían dispensados por su debilidad.

Rahner avisa de que integrismo y esoterismo pueden combinarse cuando se quiere hacer del mundo un monasterio (como la Iglesia monacal irlandesa), o en la idea calvinista del Estado de Dios de la comunidad cristiana bajo la disciplina eclesiástica. El esoterismo, como el integrismo en parte, deja el mundo aparte y no lo considera tarea del cristiano, es un “resto” indiferente o pecaminoso en una vida explícitamente religiosa⁸³.

⁸² Para el integrismo, K. RAHNER, “Iglesia y mundo”, *o. c.*, cols. 759-761.

⁸³ Para el esoterismo, *ib.*, cols. 761-762.

3.3. *Determinación de las relaciones*

Las relaciones del cristiano y de la Iglesia con el mundo están a medio camino entre el integrismo y el esoterismo. Es un “centro” que es una unidad original por encima de los extremos, que constituye la unidad de lo explícitamente cristiano y de la Iglesia, por una parte, y por otra del mundo y de la acción mundana.

Rahner diferencia entre las relaciones de la “Iglesia oficial” y las relaciones de los cristianos (sobre todo seculares), que en su totalidad constituyen la Iglesia, con el mundo. Estas relaciones no son iguales para todos, dependen de la vocación y tarea de cada uno en el cuerpo de Cristo. Son relaciones con una historia cambiante, como ya hemos apuntado, y pueden tener un “estilo de época”.

a. La ‘Iglesia oficial’

Para relacionarse con el mundo:

- 1º) Debe renunciar a todo integrismo, incluso al práctico.
- 2º) Como sociedad estructurada y jurídicamente constituida debe tener relaciones institucionales con los grupos del mundo (Estado, otras iglesias, etc...) y sus instituciones. Puede firmar concordatos, tener representaciones diplomáticas y defender un sistema escolar propio civilmente reconocido y mantenerlo. Así la Iglesia tiene cierto poder social legítimo, aunque en Occidente se va reduciendo paulatinamente.
- 3º) Los contactos con el mundo no deben servir de “medios de presión” para imponer sus legítimos objetivos, pues la llamada a la fe debe ser siempre desde la libertad⁸⁴.
- 4º) No debe presentarse como la institución religiosa de un Estado o de una sociedad profana, sino como la comunión socialmente constituida de los que creen libremente en Cristo y en su amor se unen a Él y entre sí.
- 5º) Debe respetar en todos la libertad de conciencia y de religión.
- 6º) Ha de ser una Iglesia misionera, que trata de ganar para el bautismo a los hombres “modernos”, que tienen una personalidad ya forjada.
- 7º) En este mundo la Iglesia ya no puede aspirar a gobernar con imperativos inmediatos y concretos las realidades seculares, sino que anunciará los principios generales de la dignidad del hombre, la libertad, la justicia, el amor..., sin desanimarse ante las leyes que mueven el mundo, que muchas veces son brutales.

⁸⁴ Cf., K. RAHNER, “Dignidad”, *o. c.*, 256-257, donde se refiere a que la Iglesia no ha de buscar privilegios del Estado ni usar de sus relaciones para coaccionar al ingreso en la Iglesia o para la supresión de otras religiones.

- 8º) Debe establecer una distinción real entre los principios cristianos y la decisión concreta, que, como sabemos, no puede derivarse sólo de ellos, como le ocurre a estadistas cristianos que deben tomar decisiones para la sociedad plural que representan⁸⁵.
- 9º) Además, añade Rahner, ante un mundo unitario (aldea global), la Iglesia universal, por encima de los grupos locales (naciones, Estados) ha de asumir unos deberes que miran a la configuración y ulterior desarrollo del mundo unido, pues muchas veces el destino del cristianismo en un país depende de su destino en todo el mundo. Para Rahner signos de este deber son el discurso de Pablo VI ante la ONU y la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Vaticano II. La Iglesia debe poder actuar como conjunto frente al mundo y necesita las instituciones adecuadas (Cáritas internacional, secretariados, ayudas para el desarrollo, contactos con la ONU y sus instituciones, etc...)⁸⁶.
- 10º) Si la Iglesia debe estar por todas partes y ser “signo de contradicción” en el mundo unificado, ha de ser:
- a) La Iglesia de la diáspora en un mundo pluralista, aunque esté destinada para todos los hombres.
 - b) Pasar de ser Iglesia nacional a Iglesia comunidad de los que creen por propia iniciativa, y valorar más el tener comunidades de hombres que crecen y viven cristianamente con seriedad personal que conservar a todos en una eclesialidad tradicional.

Así podrá ser una Iglesia abierta al diálogo hacia dentro, pues la Iglesia comunidad será sostenida por los seglares, aunque siga siendo jerárquica, y será un diálogo intraeclesial de la Iglesia con el mundo, y hacia fuera, porque una Iglesia-comunidad misionera no se cerrará en sí misma de forma sectaria, sino que estará en diálogo con la cultura, las tendencias y las creaciones del mundo. No es autárquica, debe querer recibir para estar en condiciones de dar⁸⁷.

b. Los cristianos y la Iglesia como ‘pueblo de Dios’

Estas relaciones, parcialmente distintas de las anteriores, se basan, como pone de manifiesto la encarnación del Logos, en que Dios acepta el mundo sin absorberlo ni aniquilarlo, sino liberándolo “para una autonomía, una importancia y un poder propios”⁸⁸. En relación a esto Rahner destaca dos cosas:

⁸⁵ Para este apartado K. RAHNER, “Iglesia y mundo”, *o. c.*, cols. 763-766; ver también respecto a los estadistas cristianos, ID., “Dignidad”, *o. c.*, 247-250.

⁸⁶ Para este punto noveno, K. RAHNER, “Iglesia y mundo”, *o. c.*, cols 770-771.

⁸⁷ Para este apartado, *Ib.*, cols. 771-772.

⁸⁸ *Ib.*, col. 766.

- 1^a) La aceptación del mundo por Dios tiene una historia de salvación, la liberación del mundo por Dios crece y se clarifica sin que el mundo pierda su carácter secular, para el crecimiento de la mundanidad del mundo, que aunque sea con medios profanos es un fenómeno cristiano (progreso de la ciencia, de la técnica y de la socialización).
- 2^a) El mundo está envuelto en una estructura “concupiscente” (en la libre disposición del amor divino, que quiso vencer en el fracaso y en la muerte), por eso la mundanidad oculta la aceptación del mundo por parte de Dios, sólo accesible por la fe y la esperanza. El hombre no es capaz de integrar la complejidad del mundo desde el amor de Dios, y el mundo tampoco penetra con su desarrollo puramente evolutivo en el Reino de Dios, sino que camina hacia él mediante caídas y corrupción, a través del punto cero de la muerte. Para los cristianos la situación concupiscente del mundo es manifestación del “pecado del mundo” y también de la participación redentora en el destino de Cristo para salvar al mundo y lograr su futuro absoluto, que es Dios mismo. El mundo no es lo esotérico para el cristiano, pues en su permanente y creciente mundanidad se realiza lo cristiano (con su manifestación histórico-social que es la sociedad eclesial). Pero esto no identifica lo cristiano y la mundanidad, sino que hay que percibir y aceptar la dimensión profunda y la dinámica última del mundo impuesta por la gracia divina, en ese dinamismo el mundo está abierto a la inmediatez de Dios.

Esta experiencia y aceptación salvífica se puede dar donde esté presente la “eclesialidad”, o en una existencia y actuación responsable, inculpablemente desprovista de eclesialidad, en la aceptación confiada y obediente de este mundo condenado a muerte, de acuerdo con el dictamen de la buena conciencia, es decir, se puede dar en la pura mundanidad eventualmente inculpable.

Además, contra el integrismo, hay que aceptar este mundo en su mundanidad concupiscente, y por lo mismo permanente y creciente, como aceptado por Dios en Cristo. Desde el sentido salvador de la cruz el cristiano entiende esta mundanidad concupiscente. Por tanto estas han de ser, según Rahner, las actitudes del cristiano:

- 1) No piensa que el mundo sea cristiano (y sólo cristiano) cuando lo domina en una lograda interpretación e integración religiosa (y eclesial).
- 2) Puede ser tranquilamente mundano (aunque intente integrar su vida religiosamente), tener deseos y objetivos terrenos y gozar del mundo empírico sin mediación religiosa.
- 3) Todo esto puede entenderlo como entrega obediente a la libre disposición de Dios, “especialmente si está pronto a aceptar el fracaso del mundo y la muerte con obediencia y esperando contra toda esperanza”⁸⁹.

⁸⁹ *Ib.*, col. 768.

- 4) El quehacer terreno y la vocación celestial se distinguen de tal manera que no queda eliminada su estrecha unión (contra el esoterismo) y constituyen una unidad sin ser una misma cosa (contra el integrismo).

Rahner saca las consecuencias de esto:

- 1^a) Las relaciones no pueden fijarse claramente sobre el terreno.
 2^a) En la Iglesia total, pueblo de Dios y sacramento de salvación, esas relaciones dependen de las distintas vocaciones y deberes en relación con el mundo.
 3^a) La huida del mundo no es cristiana:
- a) Si se impone de forma absoluta como lo único.
 - b) Si no es signo al servicio de la Iglesia.
 - c) Si se entiende como lo único y radicalmente cristiano, como la llegada de la gracia, que el Resucitado en realidad otorga al mundo en crecimiento (aunque tenga que pasar por la muerte).
 - d) No es “completa”, es un factor de una vida cristiana que con acción de gracias toma en serio al mundo y goza de él como don entregado por Dios para constituir su propio ser liberado y como supremo contenido de su propia significación.

Así hay en la Iglesia órdenes religiosas y ministerios mundanos, compromisos cristianos con la mundanidad, para desarrollar el mundo con la acción del hombre. Estos ministerios mundanos empiezan porque latan en la misma realidad mundana abierta a Dios por gracia. Esto debe llevarse a la práctica, incluso en una vida cristiana “anónima”, y por eso el cristiano goza del mundo en su vida mundana, pero su acción en el mundo debe incluir:

- a) El estar dispuesto a la muerte (con Cristo),
- b) el espíritu del sermón del monte,
- c) los consejos evangélicos,
- b) la vigilancia, para no idolatrar al mundo y ser absorbido por él.

El hallazgo de la unidad individual entre huida y acción en el mundo es cosa del individuo, de su vocación, de su experiencia espiritual. La Iglesia ha de practicar la huida del mundo (con actitud crítica) y la adhesión a él para ser sacramento de la salvación del mundo, que debe ser él cada vez en mayor medida. Por eso la Iglesia busca el “diálogo” con el mundo, predica la unidad del amor a Dios y al prójimo, se compromete a favor del desarrollo y de los derechos humanos. En este mundo evolutivo, que el hombre debe crear, los cristianos y la Iglesia tienen deberes nuevos, la Iglesia debe aceptar e informar con un nuevo espíritu sus relaciones con el mundo⁹⁰.

⁹⁰ Para este apartado, *Ib.*, cols 766-770.

Toda la Iglesia, jerarquía y laicos, tiene una constante misión mundana y un ministerio docente y pastoral, puede estar más o menos presente en la configuración concreta de la realidad social, pero sabe que no es la “organización universal” (el “rearme moral”) para un mundo mejor aquí abajo, sino la comunión de los creyentes en la vida eterna de Dios, meta de la historia. Sólo en la medida en que la Iglesia no es ni quiere ser “el reino de este mundo”, tiene a la larga la promesa de que ella es la bendición de la eternidad para el tiempo⁹¹.

Por último, anotar que Rahner no es pesimista, afirma que la Iglesia tiene fuerzas esenciales que le permitirán afrontar la realidad de este momento histórico tal y como es, no como a algunos les gustaría que fuera. No se puede cambiar lo que no gusta: la sociedad masificada, la “cultura” profana secularizante, la situación de diáspora. La Iglesia ha de agarrarse a la cruz, que promete la venida de Cristo, para soportar las tribulaciones en un mundo nada romántico, planificado y técnico. La Iglesia ha de ofrecer, en una sociedad pluralista, su oferta, que para nosotros es la oferta, para la realización plena de la existencia humana, con humildad y perseverancia⁹².

c. La importancia del cristiano seglar

Rahner ha establecido, con lucidez, que existen diferentes tipos de relaciones entre la Iglesia y el mundo dependiendo de la vocación particular de cada miembro de la Iglesia. En la relación directa con el mundo destaca la figura del seglar, por una serie de razones que vamos a dilucidar a la luz del escrito rahneriano *Sobre el apostolado seglar*⁹³.

En primer lugar, Rahner quiere establecer claramente qué se entiende por seglar, y remarca que no se identifica, en la esfera eclesiástica, con “profano” o “ignorante”, que sería el cristiano pasivo e ignorante obediente a y objeto de los poderes jerárquicos. “El seglar, en sentido teológico- aclara Rahner- es (un ‘laico’) uno del santo *laós* de Dios, así pues, en sentido eminente, un santificado, un consagrado, uno que por llamamiento de Dios ha sido segregado de la masa perdida del mundo sumido en la muerte del pecado, llamado a la *ecclesia* de Dios y de su Cristo, a la legión de los llamados a la salud de manera visible y constante por medio del bautismo. Seglar (o laico), por tanto, no contrapone el campo de lo profano al campo de lo santo y sagrado, sino designa a alguien que está situado en un lugar *determinado dentro* del espacio, consagrado de la Iglesia”⁹⁴.

⁹¹ Cf., *Ib.*, col. 774.

⁹² Cf., *Ib.*, cols. 772-773.

⁹³ K. RAHNER, “Sobre el apostolado seglar”, en *E. T. II*, 317-351.

El seglar debe distinguirse de los representantes y titulares de los verdaderos poderes jerárquicos de la Iglesia, que comprenden la *potestas ordinis* y la *potestad iurisdictionis*, poderes que o bien sólo pueden ser comunicados por el sacramento del orden o de una manera duradera por una consagración (potestad de orden), o bien son de orden jurisdiccional y se refieren a la instrucción y dirección de los restantes miembros de la Iglesia (potestad de jurisdicción). Es verdad que ésta última se puede transmitir por un acto jurisdiccional no sacramental. Pero no se distingue al seglar y al no seglar por el modo de transmisión, sino por el contenido de la transmisión (que son poderes). Un cristiano con cualquiera de estos poderes ya no puede ser considerado seglar en sentido propio, porque ya no pertenece al simple “pueblo de Dios”, al poseer, de un modo u otro, un poder jerárquico dentro de la Iglesia.

Tampoco son seglares los cristianos religiosos que profesan los consejos evangélicos, pues tienen otra misión en la Iglesia, que no se basa en una potestad recibida (pues no la reciben). Su misión es ser “*en* el mundo expresión, visibilidad y representación de una peculiaridad muy determinada de la esencia de la Iglesia, a saber: de su procedencia y su destino ultramundano. Deben, por tanto, existir en la Iglesia en cuanto es la apariencia histórica y visible de la trascendente y escatológica gracia de Cristo”⁹⁵. Esto justifica que tengan un estado propio dentro de la Iglesia, como reconoce el derecho canónico, y los distingue de los seglares.

Una vez hecha la delimitación negativa, Rahner pasa a definir qué es un seglar: “el seglar es el cristiano que permanece en el mundo (...) el seglar tiene una tarea específica en el mundo y para con el mundo que determina su ‘estado’ en la Iglesia (no sólo en la vida civil)”⁹⁶. El seglar no es un cristiano sin importancia y que no tiene nada que decir en la Iglesia, objeto pasivo de las solicitudes pastorales del clero, y que se ocupa en tareas profanas sin trascendencia religiosa, sino que es un miembro de la Iglesia situado como miembro y como función de la Iglesia allí donde hay mundo.

Porque no sólo existe el mundo pecador rebelde a Dios, sino también el mundo como creación de Dios llamado a ser redimido y santificado (como Reino de Dios). El mundo así entendido tampoco se identifica con la Iglesia, ésta es “el instrumento de Cristo destinado, con su presencia histórica y su constitución social, al advenimiento del Reino de Dios en la redención y santificación del mundo”⁹⁷. El seglar tiene su puesto determinado en este mundo, en su situación histórica (familia, pueblo, trabajo...), e independientemente y como algo previo a su cualidad de cristiano, pues es necesario nacer antes de ser regenerado. Esta autonomía originaria da el toque de profanidad al seglar. El seglar está originaria-

⁹⁴ *Ib.*, 317-318.

⁹⁵ *Ib.*, 321.

⁹⁶ *L. c.*

⁹⁷ *Ib.*, 322.

mente en el mundo (antes de ser cristiano) por la ley precristiana de su existencia, y este es su lugar para ser cristiano, cristianizando su situación originaria precristiana, su situación secular, para que donde no está la Iglesia y si el mundo se forme el Reino de Dios. El seglar conserva su puesto en el mundo para realizar ahí su misión como cristiano. Rahner resume: “el seglar, como miembro de la Iglesia, ocupa en el mundo un puesto determinado que precede temporalmente a su condición de cristiano, y este puesto precisamente es positiva y negativamente (como misión y como límite de la misión) el puesto de su condición de cristiano”⁹⁸, de tal modo que si adopta otro estado y rebasa el límite de su originaria situación en el mundo, cesa de ser seglar.

También quiere aclarar Rahner qué es el seglar en la Iglesia y qué puede aportar o modificar en su puesto intramundano como miembro de la misma. El seglar es:

1º) Hijo de Dios por gracia, es el llamado, justificado y santificado por Cristo para la vida eterna, co-portador de la gracia concedida por Cristo de la que goza la santa Iglesia.

2º) El seglar es co-signo de la gracia de la que la Iglesia es signo universal. Está bautizado, participa de la Eucaristía y está destinado a su función mundana por una misión comprobable, propia y expresa recibida en el sacramento de la confirmación. Toma parte de la vida de la Iglesia, participa de la santidad de la Iglesia, la manifiesta y así la hace ser “la presencia espacio-temporal, históricamente constatable, de la gracia redentora de Dios en Jesucristo”⁹⁹.

3º) El seglar puede ser portador de carismas, pues la vida de la Iglesia no se reduce a la acción de los ministros jerárquicos, sino que ha de estar abierta a las iniciativas que comunique su Señor mediante el Espíritu y sus carismas, que son gracias, no sólo para la vida privada, sino para la prosperidad de la Iglesia universal. Los carismas los reparte el Espíritu a quien quiere, también a los seglares, pues no ha ligado la distribución de los mismos a ninguna norma fija y conocida por los hombres. La jerarquía tiene el deber de discernir y descubrir la acción del Espíritu y fomentarla donde actúa, sin extinguir el Espíritu.

Los carismas, aclara Rahner, dado su carácter de dones de Dios imprevisibles, no fundamentan un estado dentro de la Iglesia, por eso no desplazan al seglar de su situación mundana y su misión propia. Por tener un carisma no deja de ser seglar.

4º) El seglar toma parte también en la misión y en la responsabilidad de la Iglesia, al ser miembro de la Iglesia según la dimensión de la gracia interior y la visibilidad exterior cuasisacramental. Al ser miembro del cuerpo místico de Jesu-

⁹⁸ *Ib.*, 323.

⁹⁹ *Ib.*, 324.

cristo participa de su misión y de su encargo, que son dados a la totalidad de la Iglesia y no sólo a algunos miembros de ella.

5º) También hay aspectos de la condición de seglar en la Iglesia que aparecen en el derecho humano eclesiástico (disposiciones positivas y jurídicas) como ser padrinos, cooperar en la administración de bienes eclesiásticos, etc... que son un servicio a la Iglesia y que no suprimen su puesto de seglar, puesto que no suprimen su puesto en el mundo. Por otra parte, la Iglesia no puede imponer en su derecho a un seglar obligaciones que le hagan perder su condición de seglar¹⁰⁰, puede sugerir e invitar, pero nunca forzar.

Como resumen, podemos decir que el seglar no participa en los poderes de la jerarquía eclesiástica, y que posee un puesto en el mundo, previo a ser cristiano y que no pierde cuando lo es y que caracteriza su cristianismo.

Por último, vamos a referirnos al apostolado seglar en el mundo tal y como lo concibe Rahner resumiendo en unos puntos sus ideas principales:

1º) El objeto de todo apostolado (jerarquía, religiosos y seculares) es el mismo: la salvación de los hombres.

2º) Existe un apostolado propio de la jerarquía, que se basa en la potestad, y que no puede confundirse con el de los seculares, que Rahner llama “apostolado de la misión ministerial”.

3º) El apostolado de los seculares se basa en el bautismo y en la confirmación, por los que se incorpora a la Iglesia como miembro, y en la dinámica que se comunica a este miembro mediante el hábito infuso de la caridad sobrenatural.

4º) El apostolado propio de los seculares es la *actio catholicorum*. Rahner lo define así: “es esa solicitud por la salud de los otros que incumbe a todo cristiano bautizado (por razón del amor del prójimo y en virtud del mismo) en el puesto mundano que le compete y sin participación en el ministerio jerárquico y su apostolado. Este apostolado no es apostolado de la misión ministerial y profesional, sino apostolado de la caridad en la situación mundana del seglar, la cual forma parte de su condición de seglar. Todo cristiano, en virtud del bautismo y de la confirmación y sin encargo especial, está autorizado y obligado a dar testimonio de su fe, a interesarse por su prójimo y por su salvación”¹⁰¹.

Lo que hace el cristiano seglar es dar testimonio defensivo y activo de su profesión de fe cuando lo haga necesario, oportuno e inevitable su existencia mundana en su familia, en su pueblo, con los amigos, en la convivencia cívica, en su trabajo... donde debe manifestarse como cristiano. Su misión, entonces, no es un encargo recibido, sino que está determinada por su misma situación mundana. No

¹⁰⁰ Cf., *Ib.*, 327-328.

¹⁰¹ *Ib.*, 338-339.

sale de su situación, opera en el lugar mismo. Es misionero cuando vive testimonialmente su cristianismo, incluyendo, cuando es necesario, la palabra, la advertencia de igual a igual, la exhortación y la amonestación. Todo esto legitimado porque el cristiano seglar, desde un principio, convive en el mismo ámbito espacial y espiritual que el otro del que es apóstol.

5º) El apostolado seglar es obligatorio para el cristiano, pues proviene de su esencia de cristiano y de la virtud y el deber del amor al prójimo, y en la solicitud por su salvación. Amor a todo prójimo en la esfera de relaciones de su lugar mundano.

6º) El apostolado seglar se realiza también, esencialmente y como su finalidad fundamental, en el desempeño ejemplar de la tarea cristiana propia del seglar en cuanto seglar: hacer que el mundo, sin dejar de serlo, se convierta en material de existencia cristiana, se redima y se santifique. Todas las actividades humanas son una interrogación en el orden concreto de la salvación y de la perdición, y sólo el cristiano puede responder en concreto con la ayuda de la gracia de Dios.

7º) El campo de acción del apostolado seglar abarca todas las situaciones que son constitutivas del puesto mundano que ocupa el seglar, el matrimonio (con la paternidad y maternidad), la vida pública, dimensiones consagradas por los sacramentos del matrimonio y de la confirmación, y todas las tareas y posibilidades sociales y culturales que se originan en la vecindad. Lo característico de este apostolado no es el proselitismo, sino la realización testimonial de la existencia cristiana en todas estas dimensiones. Pero eso no significa un apostolado mudo, donde haga falta debe pronunciar una palabra cristiana, pero más allá de esto cesa su misión apostólica.

Esto no significa, apunta Rahner, que el cristiano deba restringir su apostolado a la esfera privada, pues todo cristiano en cuanto hombre tiene una posición en la vida pública, y ahí mismo tiene su misión apostólica. En el mismo puesto que ocupa como hombre en la vida pública está situado como cristiano.

8º) El seglar ha de recibir formación cristiana para su apostolado específico. Ha de ser la formación de un cristianismo interior y santo, pues el seglar ha de ser apóstol mediante su condición de cristiano. Es una formación para la acción de los católicos en un verdadero y pleno cristianismo, que es necesariamente dinámico.

9º) Los seglares también tienen obligaciones que dimanen de su posición interior en la Iglesia: limosnas para mantener la Iglesia, participación en el culto, padrino, participar en el consejo de pastoral, etc...

10º) El seglar, como ya sabemos, puede ser portador de carismas.

11º) De todo lo dicho se deduce que hay dos clases de organizaciones eclesíásticas: organizaciones eclesiásticas en sentido propio y estricto, que son organizadas por la jerarquía y gozan de *iure* de una dirección espiritual con poderes autori-

tativos, y organizaciones seculares como tales, con las que los seculares tratan de fomentar su vida cristiana secular. Su objetivo primario no es religioso y en lo “mundano” reconocen una tarea cristiana, que tiene conexión con la salud eterna y es un encargo que Dios les dirige, y un encargo no fácilmente definible por la jerarquía sólo con sus normas generales. Por eso el secular tiene aquí, en el terreno de lo mundano, una misión cristiana en la que tiene verdadera autonomía al dirigir él mismo estas organizaciones. El eclesiástico aquí es asistente o padre espiritual, utilizando la organización para su propia misión.

Por último, Rahner hace dos observaciones sobre el apostolado secular:

a) La dificultad de la misión de la Iglesia a partir de la Edad Media y sobre todo en la época actual consiste en la cantidad de atractivos no religiosos que posee el mundo. Antiguamente absorbía al hombre la cuestión religiosa de la existencia, hoy día lo que le interesa fuera de lo religioso es incalculable. Son nuevas realidades, técnicas, lúdicas y culturales que requieren ser de nuevo dominadas humanamente y ser vividas cristianamente para que no se separen lo religioso y cristiano. Esta tarea es propia del secular, que tiene con esas dimensiones una relación espontánea y plena, y lo puede hacer mediante el apostolado secular.

b) Sobre la misión propia de los seculares, Rahner afirma: “no imponemos a los seculares ninguna clase de apostolado que no les afecte existencialmente, al que no se sientan generalmente llamados (...); formemos a los seculares para que sean cristianos en el puesto en que se hallan o deberían hallarse: en el mundo. Allí es donde han de dar con su vida testimonio de Cristo. Haciéndolo serán apóstoles seculares”¹⁰².

Sin duda, queda puesta de manifiesto la importancia que Rahner da a los seculares en la relación Iglesia-mundo, y sin duda su última afirmación es un excelente final para este intento de aproximación a la concepción de Rahner sobre las relaciones Iglesia y mundo.

BIBLIOGRAFÍA

RAHNER, K., “Autoridad”, en ÁLVAREZ BOLADO, F. (Dir. ed. española), *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 14, Ed. SM., Boadilla del Monte, 1987.

RAHNER, K. “Iglesia y mundo”, en ID. et AL., *Sacramentum Mundi* 3, Barcelona, Herder, 1973.

¹⁰² *Ib.*, 351. Para todo lo que hemos dicho sobre el apostolado secular, 338-351. No hemos querido entrar en la polémica sobre si todo apostolado de los laicos es apostolado secular, nos hemos limitado a las afirmaciones positivas de Rahner sobre la cuestión.

- RAHNER, K. “La libertad en la Iglesia; Dignidad y libertad del hombre; Sobre el problema de una ética existencial formal; Sobre el apostolado seglar”, en ID., *Escritos de Teología II*, Madrid, Ed. Cristiandad, 2002.
- RAHNER, K. “Sobre el concepto ‘ius divinum’ en su comprensión católica”, en ID., *Escritos de Teología V*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1970.
- RAHNER, K., *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964.
- RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1984.